

اللفياثان

الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة

توماس هوبز

ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب

نبذة عن المترجمتين:



* ديانا حرب، حائزة على دبلوم دراسات عُليا في تاريخ القانون من جامعة السوربون في فرنسا.

قامت بترجمة وإعداد أعمال عديدة في مجالات حُقوقيّة وأدبيّة وعلميّة باللغات العربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة منها :

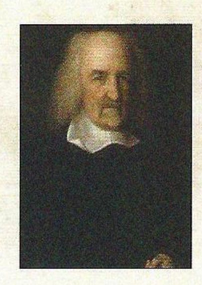
- ترجمة كتاب «المئة يوم» لدومينيك دو فيلبان.
- المشاركة في ترجمة القوانين الاقتصاديّة العائدة لدول الخليج العربية في مكتب الدراسات والاستشارات في المعلوماتيّة القانونيّة.
- نشر قاموس تحت عنوان «المُختصرات والعبارات اللاتينيّة القانونيّة».



* بشرى صعب، حائزة على شهادة العلوم الثانوية في العام 2003، ثم على إجازة في الفلسفة في العام 2007، وعلى الكفاءة في تعليم الفلسفة والحضارة.

تجيد اللغات العربية والفرنسية والإنكليزية والألمانية والإسبانية.

حائزة لمرتين متتاليتين في عامي 2002 و2003 على جائزة «أدباء الغد» عن روايتيها: سلام عليك (لن أعود) باللغة العربية و Papier Maché باللغة الفرنسية.



نبذة عن المؤلف:

ولد توماس هوبز (1588-1679) من أب بروتستانتي مظهراً منذ صغره نضجاً مبكراً. بدأ بدراسة اللغتين اللاتينية واليونانية في سن الست سنوات، وقام بترجمة «ميدي» لأوربيبدس إلى اللاتينية. تابع دراسته الجامعية وحصل سنة 1608 على إجازة في الفنون. نشر مؤلفات حول علم النفس والفيزياء، خلال الثورة الإنكليزية. استقر في باريس سنة 1640 حيث خالط الفلاسفة على غرار ديكارت. تأثر بالحروب الدينية في فرنسا وإنكلترا، فطوّر فلسفة جديدة وأصدر مؤلفات عدة حول عناصر القوانين الطبيعية، الطبيعة الإنسانية، وركائز السياسة.

اللقياثان

توماس هوبز

اللفياثان

الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة

ترجمة: ديانا حبيب حرب

وبشرى صعب

مراجعة وتقديم: د. رضوان السيد





اللفياثان

الطبعة الأولى 1432 هـ ـ (يناير 2011 م)

ردمك 978-9953-71-381-6

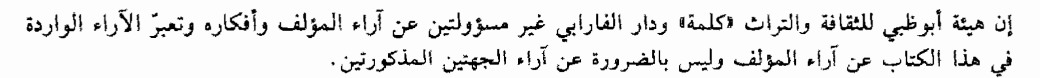
JC163 .H65 2011
Hobbes, Thomas,1588-1679
اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة / توماس هوبز؛
ترجمة: ديانا حبيب حرب، بشرى صعب ؛ مراجعة وتقديم: رضوان السيد.-ط. 1 ـ أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.
ص. 692؛ 17/ 24 سم.
ترجمة كتاب: Leviathan
1. 1.العلوم السياسية. 2. الدولة
أ.حرب، ديانا حبيب. ب. صعب، بشرى. ج.السيد، رضوان. هـ.العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنكليزي

Leviathan by Tomas Hobbes

كلمة KALIMA
info@kalima.ae
www.kalima.ae
ص.ب. 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 468 6314 2 971+ ـ فاكس: 462 6314 2 971+

الفارابي
وطى المصيطبة ـ شارع جبل العرب، مبنى تلفزيون الجديد
هاتف: 301461 1 961+ / 301138 1 961+
ص.ب: 3181/11 بيروت ـ لبنان، الرمز البريدي: 2130 1107
فاكس: 307775 1 961+ ـ البريد الإلكتروني: e-mail: info@dar-alfarabi.com
الموقع على الانترنت: www.dar-alfarabi.com



المحتويات

القسم الأول
في الإنسان

القسم الثاني
في الحُكومة

القسم الثالث
في الدولة المسيحيّة

القسم الرابع
في مملكة الظلام

توماس هوبز: الفيلسوف والمفكر السياسي

رضوان السيد

I

وُلد توماس هوبز في مالمسبري عام 1588 لوالدٍ كان قسيساً. وبعد تخرجه في أكسفورد ـ حيث أُغرم باللُّغات القديمة والرياضيات ـ عمل في خدمة أُسرة كافنديش. وبين عامي 1608و1610 تنقّل بين فرنسا وإيطاليا برفقة ابن اللورد كافنديش الذي أصبح فيما بعد إيرل ديفونْشَيَر. وعندما عاد إلى إنكلترا انشغل بكتاباتٍ أدبية، وترجم كتاب المؤرّخ تيوسيديدس عن الحروب البلوبونيزية (بين المدن اليونانية) إلى الإنكليزية، ونُشرت الترجمة عام 1628. وفي تلك الفترة أقام علاقاتٍ مع فرنسيس بيكون (ت. 1626)، ومع لورد شفتسبري، لكنه ظلّ ذا اهتماماتٍ متنوعة بعضها أدبي وبعضها فلسفي.

وبين عامي 1629 و1631 عاد هوبز إلى فرنسا حيث عمل مربياً ومدرِّساً ومُرافقاً لابن السير جيرفيس كلتون. وهذه المرة عرف كتاب إقليدس الكلاسيكي: **الأُصول**، في الرياضيات والهندسة. ويذكر مؤرّخو الفلسفة أن هوبز ما استطاع إتقان الرياضيات، كما أتقنها ديكارت منذ الصِغَر، فلم يصبح رياضياً عظيماً، لكنّ لقاءَهُ مع الهندسة الإقليدية أكْسَبَهُ المثالَ الدائم للمنهج العلمي، فظلَّ طوالَ حياته يعتبر الرياضيات والهندسة الأساس لكلّ نظامٍ فلسفيٍّ وفكري

حتّى في الجانب السياسي. إنما في هذه الفترة بالذات ما اقتصر تأثير فرنسا عليه على الهندسة والرياضيات، بل اجتذبته أيضاً مشكلة الإدراك الحسي، وعلائق الأحاسيس بحركات الأجسام والصفات الثانوية. ورجع هوبز إلى إنكلترا عام 1636 فانشغل لكسْب الرزق بخدمة أُسرة كافنديش النبيلة مرةً أُخرى حتى عام 1637. وقام خلال تلك الفترة برحلاتٍ، منها واحدة إلى فلورنسا حيث تعرف على غاليليو، كما عرف بواسطة "مرسن" حلقات فلسفية وعلمية. وازداد معرفةً بديكارت وفلْسفته، وكتب له ملاحظات على كتابه "التأمُّلات"، وتحول بعدها إلى الفلسفة بشكل شبه كلي. فقد أقبل على عرض الخطوط العامة لرؤيته الفلسفية المتكونة في ثلاثة أجزاء. وفي عام 1640 كتب: أُصول القانون الطبيعي والسياسي، وعندما ظهر الكتاب عام 1650 كان في جزءين بعنوان: الطبيعة البشرية أو العناصر الأساسية للسياسة، والجسم السياسي. أمّا العمل بالكامل فقد ظهر عام 1889 بعناية Tönnies.

في عام 1640 لجأ هوبز إلى فرنسا معتبراً أن أمنه مهدَّدٌ في إنكلترا بسبب ولائه للملكية، وانتشار الاضطرب السياسي، فالحرب الأهلية. وفي عام 1642 نشر عملَهُ عن "المُواطن"، وهو الجزء الثالث من مذهبه الفلسفي الذي كان يخطّط له. وفي باريس أيضاً كتب كتابه الشهير: "اللفياثان أو المادة والشكل والقوة لدولةٍ دينيةٍ ومدنية"، والذي ظهر في لندن عام 1651. وقتَها كان هوبز يعمل مدرّساً خصوصياً لأمير ولز شارل الثاني الذي كان يعيش في المنفى بباريس. وكانت الثورة قد اندلعت عام 1649 وأقْصتْ شارل الأول عن العرش، وبدأ العهد الثوري لكرومويل. لكنّ هوبز تصالح مع العهد الجديد وعاد إلى لندن عام 1652؛ في حين أبدت الأوساط الملكية الإنكليزية بباريس امتعاضَها من اللفياثان باعتباره يدعم العهد الجديد، أو يقول بشرعية أي حكومة قائمة تكون فكرة الدولة هي المسيطرة فيها. والطريف أن هوبز ما لبث أن نال رضا شارل الثاني وتلقّى معاشاً منه، بعد استعادة السلطة الملكية عام 1660.

في عامي 1655 و1658 نشر هوبز القسمين الأول والثاني من مذهبه

الفلسفي عن"الجسم" و"الإنسان" . وشغل نفسَه حتى نهاية حياته بأعمالٍ أدبية، فقام بترجمة أعمال هوميروس إلى الإنكليزية، وكتب كتاباً مُسْهَباً عن البرلمان، وخاض في جدالاتٍ كثيرةٍ منها واحدة مع "برامهول" أُسقُف ديري حول موضوع الحرية والضرورة دافع خلالها عن وجهة نظرٍ تقول بالحتمية، وجادل "ولّيس" عالِم الرياضيات الذي شهَّرَ به بسبب أخطائه الرياضية. واتّهمه رجال الدين بالإلحاد، لكنه خرج من كُلّ ذلك بسلامٍ وعاش شيخوخةً مُرْضيةً حتى وفاته عام 1679 عن واحدٍ وتسعين عاماً.

II

ما كان كتاب"اللڤياثان" هو كتاب هوبز الوحيد في الشأن السياسي والعام، لكنه صار أشهر كتبه، وأحد أشهر الكتب في مسألة السلطة والدولة في القرون الأخيرة بعد " أمير" ماكيافيللي. وما كان هدف هوبز في الكتاب النظر في أحوال السلطة والحكم في إنكلترا وفرنسا في ذلك العصر وحسب، بل كان يريد دراسة أفضل السُبُل لتأسيس الدولة والشرعية على أساسٍ فلسفيٍّ متين. وما كان هوبز أول الكاتبين في هذا الشأن ولا آخِرَهم، بيد أن الأوضاع السياسية السيئة في إنكلترا في زمنه تُثبتُ الحاجة إلى تأملاتٍ جديدةٍ في كيفية تحقيق الاستقرار السياسي. فقد استشرى الصراع بين التاج والبرلمان منذ اعتلاء جاكوب الأول (1603-1625) العرش، ثم انفجر في صورة حربٍ أهلية في زمن ابنه شارل الأول، وأفضى ذلك إلى إعدامه عام 1649. وقد دفع ذلك هوبز وآخرين للبحث في سُبُل إنهاء هذا الصراع المُهْلِك، وتثبيت استقرار سياسي على أُسُسٍ أكثر صلابة.

على أن اقتناع هوبز القاطع أنه وجد "الحلَّ النهائي" لمسألة الدولة، يتجاوزُ أحوالَ العصر، ودعاوى وميول ومذاهب كلّ المُعاصرين. لقد ذكرنا من قبل أن هوبز انشغل في شبابه بترجمة كتاب المؤرّخ تيوسيديدس عن الحروب

البلوبونيزية بين المدن اليونانية. فربما تركت تجارب المؤرّخ، وأهوال تلك الحروب تأثيرات في تفكيره بشأن ضرورات الاستقرار. ثم إنه صرَّح فيما بعد أن كتاب تيوسيديدس نبَّهه إلى الأخطار التي يمكن أن تُعرِّض الديمقراطيةُ الدولة والمجتمع لها. وهو يذهب أحياناً إلى أن تلك الحروب والتجارب الأُخرى أثارت لديه شكوكاً في الطبيعة البشرية ذاتِها. على أن التجارب التاريخية والحضارية ما كانت ـ حسب تصريحه ـ هي التي وهبتْه تلك القناعة العميقة بحتْمية صحّة نظرته أو نظريته العامة، بل الذي قاده إلى ذلك كتاب الأُصول لإقليدس، أي الحتميات الرياضية والهندسية، شأنَ ما حصل مع ديكارت قبله بثلاثين عاماً. فالهندسة الإقليديةُ هي المثالُ للعلم اليقيني، ومن مسبقاتها ومسلَّماتها تتبلْورُ نظرية الدولة عنده، والتي تكتسبُ اليقينَ ذاته. ولأن الرياضيات هو علمُ البديهيات والمسلَّمات العقلانية والبرهانية؛ فإن نظريته للدولة والمؤسَّسة في نظره على ذلك العلم حَرِيّةٌ أن تُرغم كلَّ أحدٍ آخر على الاقتناع بها. وإذا كانت الهندسة قد صارت في اعتبار هوبز "علم العلوم"؛ فإن كل الظواهر الطبيعية تعبير ميكانيكي عن الأجسام وحركتها. وحركات الأجسام المُدْرَكة بالحواسّ تتقابل وتتصادم فتحدثُ الظواهر والتكوينات. ثم إن هذه التحركات الميكانيكية هي التي تُنتج الدول والمجتمعات.

إن هذه القناعات الهوبزية لا تظهر بوضوح في اللفياثان، لكنها تظهر في الجزءين الفلسفيين السابقين: الجسم، والإنسان. وهو عندما كان يكتب اللفياثان، كان يضعُ ذلك كلَّه في اعتباره. فمن العالم الطبيعي وتحركات أجسامه، تحدث ميكانيكياً التحركات الإنسانية المنتجة بالضرورة للدولة والمجتمع. إن حرب الجميع على الجميع هي الحالة الطبيعية. وهذا هو الأمر السابق على الدولة. فالإنسان الطبيعي تحركه دوافع الرغبة والطموح والتفوُّق على الآخرين (لفياثان، الفصل الثالث عشر) فيلجأ للعنف والقتل لإرضاء رغباته وغرائزه. وإذا قيل له: هل هذه فرضيةٌ أم واقع؟ يجيبُ ببساطة: إنها الحالة الطبيعية، ألا ترون أنه حتى في مرحلة الدولة، فإن كلَّ كيانٍ يتربَّصُ بالآخر،

وتحركه نحو الاصطدام به دوافع الشراهة والخوف والطموح وحُبّ الاستيلاء؟! وفي الحالة الطبيعية هذه ليست هناك مفاهيم للحقّ والباطل والعدل والظُلْم. بل الدافع الغالب غريزة البقاء (لڤياثان، الفصل الرابع عشر). وبحسب هذه الحالة؛ فإن كلَّ أحدٍ يرى نفسَه محقاً في حركاته لإرضاء غرائزه، وهذا هو "القانون" السائد إن كان يمكن في الحالة الطبيعية الحديث عن "القانون". فالقاعدة لدى كلّ أحدٍ: غريزة البقاء، ودوافع التفوق في العيش والتصرف. إنما الذي يبدو طبيعياً لكلّ إنسانٍ عند تفاقُم هذه الأمور أن أحداً لا يستطيع تحقيق الأمن والعيش لنفسه مع استمرار المواجهة المميتة ضد كلّ الآخرين. وما دام الأمر كذلك يصبح ضرورياً للبقاء البحث عن الأمن من طريق السلام. ويتمُّ ذلك من طريق النقل المتبادَل للحقوق، أو التنازُل بالاتفاق بين الناس على التسليم بالسلطة للحاكم أو صاحب السيادة، بحيث يؤمّن كلٌّ لنفسه الحدَّ الأدنى الضروري للبقاء ليس من أجل التعاوُن مع الآخرين، بل بسبب الخوف المتبادَل بينهم (لڤياثان، الفصل الرابع عشر). وهذا الإدراك للضرورة، يؤدّي إلى البحث عن توافق أو اتفاقية أو عقد، ليس من طريق "التفويض"، بل من طريق "التنازُل"، بحيث لا يقاومُ البقاءُ البقاءَ الآخَر. إنما ما هو عنصر "الإلزام" في هذا العقد؟ عنصر الإلزام أن الخروجَ عليه يجعله عبثاً لا داعيَ له ولا فائدةَ منه (لڤياثان، الفصل الخامس عشر). إذ جرى اللجوء إلى "العقد" من أجل فائدته في حفظ الحياة والمصالح، وإذا خرج عليه يكون مُناقضاً لنفسه حياةً ومصالح. فالتمسُّك بالعقد إذن يأتي خوفاً من تهدد الحياة والمنافع (لڤياثان، الفصل الخامس عشر)، وهذه هي أصول القانون الطبيعي: حفظ الحياة، والخوف عليها إن جرى خرق العقد.

في هذه الحالة، أو هذا العقد، لا مجال للحديث عن حرية الإرادة، إذ ما دامت الدوافع الإنسانية (والحيوانية) مدمِّرة؛ فإن الضرورات هي التي صنعت العقد وليس الحرية (لڤياثان، الفصل الحادي والعشرون). إن الإنسان إنما يتنازل عن حقّه، في مقابل تنازُل الآخَر عن حقّه (لڤياثان، الفصل السابع عشر).

وهكذا فإن هوبز يستخدم مقولة العقد الاجتماعي والسياسي المعروفة منذ القِدَم، ليعطيها معنًى جديداً ما عرفته من قبل. ففي المقولة أو الفرضية أنني إنما أتعاقدُ مع الحاكم على تحقيق أمور معينة، وأستطيع التمرد عليه إن لم تتحقق تلك الأهداف (وهذه أصل فكرة الديمقراطية)، أما عند هوبز فإنني إنما تنازلْتُ وتنازل الآخرون (بمقتضى العقد) من أجل منفعتنا الخاصة، ونحن لم نتنازل للحاكم وإنما تنازلْنا لأنفُسِنا، ولذا لا حقَّ لنا عند الحاكم، وإنما هو يتسلّم الزمام بسلطةٍ مطلقةٍ ولا يقيده أيُّ شيءٍ ولا يلتزم تجاه أحدٍ بشيء. ولذلك يشبّهه هوبز بالوحش الأسطوري في العهد القديم: اللڤياثان، والذي يملك قوةً مطلقة. وهو لا يسمّيه بذلك من أجل ذمّة أو إدانته، بل للتدليل على قوته وسلطته الشاملة، وعدم خضوعه لأيّ اعتبارٍ خارج ذاته وإرادته، ووفق القانون الطبيعي (قارن بسِفْر أيوب41: 25). فالحاكم سواءٌ أكان ملكاً منفرداً أو مجموعة أرستقراطية أو هو منتَخَب ديمقراطياً يملك سلطةً شاملةً باعتباره أو باعتبارهم بمجموعهم يمثّلون الدولة. فالحاكم أو الملك ملتزمٌ أو مسؤولٌ تجاه القانون الطبيعي وتُجاه الله وحسْب (لڤياثان، الفصل الحادي والعشرون). وإذا خطر لأحدٍ أن يتذمر من هذه السلطة المطلقة، يكون عليه أن يتذكر الحالة الطبيعية المقيتة والتي يكون الفرد فيها مهدَّداً بالموت دائماً، وعائشاً وسط النهب والسلْب. إن واجب الحاكم هو حماية الحياة الإنسانية، وهذا هو أساسُ شرعيته، على أن لا يضعُف ذلك بأيّ ذريعةٍ مثل القول إن الحاكم لا يقوم بواجبه، لأن في ذلك تناقُضاً ذاتياً (لڤياثان، الفصل الثلاثون). وهوبز في هذا الصدد لا يريد تقييد الحاكم حتّى بسلطة الكنيسة أو تدخلاتها؛ بل الجميع بما فيهم الكنيسة هم خاضعون لإرادة الحاكم وتعليماته. ودعوى حقّ المُشاركة من جانب الشعب أو الكنيسة يعني تفكك الدولة وزوالها (لڤياثان، الفصل التاسع والعشرون).

لقد أجاب هوبز على كل الاعتراضات على رؤيته للدولة وسلطتها ممثّلةً

بشخص الحاكم أو الهيئات، بأنه إنما أراد من وراء تصوره للسلطة المطلقة للكيان إلزام الحاكم ومسؤوليته الكاملة عن تحقيق الخير العام. ومن الطبيعي أن لا يعرف الحاكم كل شيء، ولذلك يكون من حقّه استخدام مستشارين من أهل الخبرة والنزاهة. وهوبز يذكر تفصيلاتٍ في طرائق الاختيار والاستشارة (لڤياثان، الفصل السادس والعشرون). والطريف إن هوبز لا يرى أن يتبع المستشار أو الموظف العام القوانين بل إرادة الحاكم. وهناك من يذهب إلى أن صاحب اللڤياثان أراد هنا تحدي دعوى البرلمان بالإشراف على القضاء وصنع التشريعات.

تحدث هوبز في القسم الأول من الكتاب عن الأجسام وحركتها في العالم الطبيعي، وتحدث في القسم الثاني الأكبر عن الدولة المدنية. أما في القسم الثالث فقد تحدث عن الدولة المسيحية. وعلى الرغم من نفاذ ملاحظاته في تركيبة كلٍ من العهدين القديم والجديد، فإن هدفه من وراء هذا القسم التدليل بالتأويل على ضرورة خرق خضوع الكنيسة للدولة وليس العكس. أما القسم الرابع بعنوان مملكة الظلام؛ فإنه يتحدث فيه عن مساوئ الدولة الدينية، وعن مخالفتها لمقاصد العهدين القديم والجديد.

يملك هوبز إذن نظرةً متشائمةً إلى الطبيعة البشرية، التي تحركها وحسْب دوافع الطمع والخوف. ولذلك تكون الدولةُ ضروريةً لحفظ أمن الإنسان ومصالحه. لكنّ هوبز يمضي قُدُماً ليعتبر "صاحب السيادة" محدِّداً للخير والشر والفضائل الأخلاقية، وحتى للقيم الدينية الملائمة وغير الملائمة، وبذلك تكتسب دولتُه سِماتٍ تشبه سِمات الدول الشمولية في الأزمنة الحديثة. لكنّ الفيلسوف أراد من وراء إطلاقية السلطة، أن تكونَ وحدها هي المسؤولة عن كل شيءٍ، من أجل تحقيق الخير العام، وحفظ حياة الناس ومنافعهم.

وهكذا فإن هوبز أخذ بالفكرة السائدة للعقد الاجتماعي، لكنه أفرغه من مضمونه بشكلين: حين اعتبره مؤبَّداً لا رجعةَ فيه ولا تعديل ولا مسؤولية، وحين ربطهُ بخطإٍ في الطبيعة البشرية يستحيلُ إجراؤه إلّا بهذه الطريقة. وبذلك

تسود النظامَ الهوبزيَّ جبريةٌ مطلقةٌ يؤسِّسها الفيلسوف على فرضيات يعتقد أنها في يقينيتها مثل مسلَّمات الرياضيات والهندسة!

وطبيعيٌّ وسط ازدهار أفكار الديمقراطيات وممارساتها أن لا يأخذ أحدٌ في القرن العشرين نظرة هوبز عن الدولة بالاعتبار. لكنه يظلُّ مرحلةً مهمةً في تاريخ الفكر الحديث، وصرخةً في وجه الاضطراب السياسي، ودعوةً لسلطةٍ واحدةٍ في المجتمع الواحد.

المراجع

- Baumgold, Deborah. Hobbes's Political Theory, Cambridge University Press, 1988.
- Franklin, Julian H. Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory. Cambridge University Press, 1973.
- Hampton, Jean. Hobbes and the Social Contract Tradition. Cambridge University Press, 1986.
- Kavka, Gregory. Hobbesian Moral and Political Theory. Princeton University Press, 1986.
- Strauss, Leo. Persecution and the Art of Writing. University of Chicago Press, 1952.
- Strauss, Leo. The Political Philosophy of Hobbes. University of Chicago Press, 1952.

مقدّمة

إن الطبيعة (أي الفنّ الذي صنع به الله العالم ويحكمه) يقلّدها فنّ الإنسان، كما يقلّد أشياء كثيرة أخرى، إلى حدّ إمكانيّة صنع حيوان اصطناعي. وبما أننا نرى أن الحياة ليست إلّا حركةً للأطراف تكمن بدايتها في قسم رئيسيّ ما في داخلها، فلماذا لا يمكننا القول إن لكلّ الآلات (التي تتحرّك ذاتيّاً بواسطة زنبركات وعجلات كما تفعل الساعة) حياةً اصطناعية؟ إذ ما هو القلب، إن لم يكن زنبركاً، وما هي الأعصاب إن لم تكن أوتاراً متعدّدة، وما هي المفاصل إن لم تكن عجلات كثيرة، تحرّك الجسم كلّه، تماماً كما أرادها الصانع؟ من جهته، يذهب الفنّ إلى أبعد من ذلك، فيقلّد الإنسان، ذلك العمل العقلانيّ والفائق الامتياز للطبيعة. ذلك أنه بواسطة الفنّ، يُخلق ذلك اللفياثان (Leviathan) الضخم المدعو جمهوريّةً، أو دولة (civitas) باللاتينية، والذي ليس سوى إنسان اصطناعي، وإن كان يتمتّع بقامة وقوّة أضخم من تلك التي يتمتّع بها الإنسان الطبيعي الذي من أجل حمايته والدفاع عنه، تمّ خلقه؛ وفيه تشكّل السيادة روحاً اصطناعية للدولة، فهي تعطي الحياة والحركة للجسم كلّه، ويكون القضاة وغيرهم من مسؤولي القضاء والتنفيذ مفاصل اصطناعيّة. أمّا الثواب والعقاب (اللذان يحرّكان كلّ مفصل وعضو مرتبط بمقعد السيادة ليؤدي واجبه) فهما الأعصاب التي تقوم بالعمل نفسه في الجسم الطبيعي. إن ثراء كلّ الأعضاء وغناهم هما القوّة، وسلامة الشعب هي شأنه، والمستشارون الذين يشيرون إليه بكلّ الأشياء التي يحتاج أن يعرفها هم الذاكرة، والمساواة والقوانين هي عقل

وإرادة اصطناعيّان، والوئام هو الصحة، والعصيان هو المرض، والحرب الأهلية هي الموت. وأخيراً فإن المواثيق والمعاهدات، التي بواسطتها صُنعت أجزاء هذا الجسم السياسي في البداية، وجُمعت، ووُحّدت تُماثل عبارة "ليكُنْ" (Fiat)، أو "فلنصنع الإنسان"، التي لفظها الله في التكوين.

ولكي أصف طبيعة هذا الإنسان الاصطناعي، سأنظر:

أوّلاً: في مادّته وصانعه، وكلاهما الإنسان.

ثانياً: في كيف يُصنع، وبأيّة معاهدات؛ وما هي حقوق الملك (sovereign) وقوّته (power) أو سلطته (authority) العادلة؛ وما الذي يحفظها وما الذي يحلّها.

ثالثاً: في ماهيّة الدولة المسيحية.

وأخيراً: في ماهيّة مملكة الظلام.

فيما يتعلّق بالقسم الأوّل، ثمّة قول كثيراً ما أسيئ استعماله أخيراً، وهو أن الحكمة لا تُكتسب بقراءة الكتب بل بقراءة البشر. وبالتالي فإن أولئك الأشخاص الذين لا يستطيعون، في غالبيّتهم، أن يقدّموا دليلاً آخر على حكمتهم، يُسرّون جدّاً بإظهار ما يظنّون أنهم قرأوه في البشر، "مستغيبين" بعضهم بعضاً دون أيّة رحمة. لكنّ ثمّة قولاً آخر ليس بجديد، قد يسْمح لهم أن يتعلّموا بحقّ قراءة بعضهم بعضاً، إذا تكلّفوا مشقّة ذلك، وهذا القول هو: "اقرأ ذاتك" (Nosce teipsum). ولم يكن المقصود بهذا القول تأييد همجيّة أصحاب السلطة إزاء من هم دونهم مرتبةً، ولا تشجيع الوضعاء على التصرّف بوقاحة تجاه رؤسائهم، كما في الطريقة التي يُستعمل بها اليوم. بل المقصود هو تعليمنا أنه، وبسبب تشابه أفكار الإنسان وأهوائه مع أفكار أي إنسان آخر وأهوائه، أن من ينظر داخل نفسه ويتأمّل بما يفعله حين يفكّر ويكوّن رأياً، ويستدلّ عقليّاً، ويأمل، ويخاف إلخ، سوف يقرأ ويعرف ما قد تكون عليه أفكار الآخرين وأهواؤهم في مناسبات مشابهة. إنني أتكلّم عن تشابه الأهواء، التي هي نفسها لدى جميع البشر - الرغبة، الخوف، الأمل، الخ، وليس عن تشابه

الأهواء، أي الأشياء المرغوبة والمرهوبة وموضع الأمل، الخ، فهذه الأشياء تختلف وفق التكوين الفردي والتربية الخاصّة، وهي قد تَخفى علينا بسهولة كبيرة، إلى حدّ أن الحروف المكتوبة في قلب الإنسان، يشوّهها النفاق والكذب والتزوير والعقائد الخاطئة وتجعلها مبهمة، بحيث لا يستطيع قراءتها إلّا من يسبر القلوب. وعلى الرغم من أننا نكتشف أحياناً في أفعال البشر خططهم، إلّا أن كشفها دون المقارنة مع خططنا، ودون تمييز كلّ الظروف التي قد تجعلها مختلفة، يشبه حلّ الرموز بلا مفتاح، بحيث نكون غالباً على خطأ بسبب الثقة المفرطة أو الارتياب المفرط، تبعاً لكون القارئ نفسه إنساناً طيّباً أو شرّيراً.

لكن مهما بلغت قراءة الإنسان للآخر في أفعاله من الكمال، فإن ذلك لا يفيده إلّا مع معارفه، وهم قلّة. أمّا مَنْ عليه أن يحكم أمّة بأسرها، فينبغي أن يقرأ في ذاته، لا هذا الإنسان أو ذاك بنوع خاصّ، بل الإنسانية. وقد يكون ذلك أمراً عسيراً ـ وهو أصعب من تعلّم أيّة لغة أو علم ـ ولكن بعد أن أكون وضعت قراءتي الخاصّة بطريقة منظّمة وواضحة، فلن يبقى على الآخرين إلّا أن ينظروا في أنفسهم ليروا ما إذا كانوا لم يجدوا الشيء نفسه. فإن هذا النوع من **الاعتقاد** لا يقبل أيّ برهان آخر.

القسم الأول

فــي الإنســـــان

1

فـي الحسّ

فيما يتعلّق بأفكار الإنسان، سأنظر فيها بدايةً كلاً على انفراد، وبعد ذلك في تتابعها أو في ترابطها الواحدة مع الأخرى. إن كلّ فكرة منفردة تمثل مظهراً لصفة ما أو عَرَضاً آخر لجسم يقع خارجنا، وهذا ما يُسمّى عادةً موضوعاً. وهذا الموضوع يؤثّر في العيون والآذان والأعضاء الأخرى من جسم الإنسان، ويُنتج بتنوّع التأثير تنوّعاً في المظاهر.

وفي أصل الأفكار جميعاً يكمن ما نسمّيه الحسّ (ذلك أنه لا يوجد تصّور في عقل الإنسان لم تولّده أساساً، كلّيّاً أو جزئيّاً، أعضاء الحواس). وكلّ الأفكار الأخرى مشتقّة من ذلك الأصل[1].

إن معرفة العلّة الطبيعية للحسّ ليست ضروريّة من أجل غرضنا الحاضر، وقد سبق وكتبت عنها بالتفصيل في موضع آخر[2]. مع ذلك، ولكي أوفي كلّ جانب حقّه في منهجي الحالي، سأعرض ذلك هنا باختصار.

إن علّة الحسّ هي الجسم الخارجي، أو الموضوع، الذي يضغط على

---

(1) إذا كان هوبز يبدأ بالأفكار، فهو في الحقيقة ينطلق من الجسد: الأفكار هي في الأصل أحاسيس الجسد.

(2) في عناصر القانون، (الطبيعة الإنسانيّة) الفصل 2.

العضو المناسب لكلّ حس، إمّا مباشرةً كما في الذوق واللمس، أو بالواسطة كما في البصر والسمع والشمّ. وبواسطة الأعصاب وألياف الجسم وأنسجته الأخرى، يصل هذا الضغط إلى الدماغ والقلب، حيث يُحدث مقاومة أو ضغطاً مضاداً أو جهداً من القلب ليحرّر نفسه: وبما أن هذا الجهد موجّه نحو الخارج، فهو يظهر كشيء خارجي. هذا المظهر أو الوهم[3] هو ما يسمّيه البشر الحسّ، وهو ضوء أو لون اتّخذ شكلاً بالنسبة إلى العين، وصوت بالنسبة إلى الأذن، ورائحة بالنسبة إلى الأنف، ومذاق بالنسبة إلى اللسان والحلق، وبالنسبة إلى باقي الجسم هو حرارة وبرودة وخشونة ونعومة وما إلى ذلك من صفات أخرى نميّزها بالإحساس. كلّ هذه الصفات التي تُسمّى حسيّة ليست في الموضوع الذي يسبّبها إلّا حركات عديدة ومتنوّعة للمادّة، تضغط هذه الأخيرة بواسطتها على أعضائنا بطرق مختلفة. وليست فينا أيضاً، نحن الذين نتلقّى هذا الضغط، اللهم بعض الحركات المتنوعة (فالحركة لا تُنتج إلّا الحركة) ولكن مظهرها بالنسبة إلينا هو خيال، في اليقظة كما في الحلم. وكما أن الضغط على العين أو حكّها أو لطمها يجعلنا نتوهّم ضوءًا، والضغط على الأذن يُنتج ضجّة، كذلك فإن الأجسام التي نراها أو نسمعها تُنتج الشيء نفسه بفعلها القوي وإن لم يكن ملحوظاً. ذلك أنه لو كانت تلك الألوان والأصوات في الأجسام أو في الموضوعات التي تسبّبها، لما أمكن فصلها عنها، كما نراها في المرايا وفي الأصداء بواسطة الانعكاس، حيث نعرف أن الشيء الذي نراه هو في مكان، ومظهره في مكان آخر. ورغم أن الموضوع الحقيقي ذاته يبدو، على مسافة معيّنة، مكسوّاً بالوهم الذي يولّده فينا، إلّا أنه يبقى أن الموضوع شيء والصورة

(3) ولفظة "فانسي" بالإنكليزيّة هي موجز للفظة "فانتازيا" اللاتينيّة، التي تعني الأوهام، وغرابة المخيّلة، والهلوسة، أي ما تقدمه المُخيّلة من تلقاء حريّتها، أي ما هو ظاهر (في الظاهر الملتبس): في الحقيقة الأشباح والظهورات. كما أن لفظة "فانتاسم" قد استخدمها هوبز بهذا المعنى (وهي لا تعادل بمعناها اللفظة عينها في اللغة الفرنسيّة).

أو الوهم شيء آخر. إذاً ليس الحسّ في كلّ الحالات إلّا وهما أصيلاً سبّبه (كما قلت) الضغط، أي حركة الأشياء الخارجية، على عيوننا وآذاننا وأعضائنا الأخرى المخصّصة لذلك.

لكنّ الفلسفة المدرسيّة (أي السكولائيّة) في جامعات العالم المسيحي كافّة تستند إلى نصوص معيّنة لأرسطو لتُعلّم عقيدةً أخرى[4]، فتقول عن سبب الرؤية إن الشيء المرئي يرسل من كلّ جهة نوعاً مرئيّاً، أي تَمثُّلاً أو ظاهرة أو **شكلاً** (aspect) مرئيّاً، أو كائناً مرئيّاً، واستقبال ذلك في العين هو الرؤية. وعن سبب السمع تقول إن الشيء المسموع يرسل نوعاً قابلاً للسمع أي **شكلاً** قابلاً للسمع، أو كائناً مرئيّاً قابلاً للسّمع، عندما يدخل الأذن يُحدث السمع. لا بل إنهم يقولون عن سبب الفهم أيضاً إن الشيء القابل للفهم يُرسل نوعاً قابلاً للفهم، أي كائناً مرئيّاً قابلاً للفهم، واستقبال ذلك في الذهن هو الفهم. وأنا لا أقول ذلك لإدانة الجامعات، ولكن بما أنني سأتكلّم لاحقاً عن دورها في الجمهورية، عليّ أن أريكم في كلّ المناسبات أيّة أشياء يجب تعديلها فيها، ومن بينها كثرة الكلام الخالي من المعنى.

---

(4) إن هدف هذا الفصل، كما والفصول اللاحقة، وحتى الوصول إلى إثبات الفصل 46 الكاسح حول الفلسفة السفسطائية، هو أقلّ تاثّراً بأرسطو من التعليم الأرسطاطاليسي للفلسفة المنطقيّة الجامعيّة.

2

فــي الخيــــال

حين يكون الشيء ساكناً، سيبقى ساكناً إلى الأبد إن لم يحرّكه شيء آخر: هذه حقيقة لا يشكّ فيها إنسان. ولكن، أن يبقى شيء في حركة دائمة إلى الأبد، إن لم يجعله شيء آخر يسكن حين يكون في حركة، فتلك حقيقة لا يوافَق عليها بسهولة، وإن كانت العلّة هي نفسها (أي أن شيئاً لا يمكن أن يغيّر نفسه). ذلك أن البشر يقيسون على أنفسهم، ليس الآخرين فحسب، إنما أيضاً كلّ الأشياء الأخرى. وبما أنهم يجدون أنفسهم خاضعين للألم والتعب بعد الحركة، فإنهم يعتقدون أن كلّ شيء آخر يتعب من الحركة ويسعى تلقائيّاً للسكون. ونادرون هم الذين يتساءلون إذا ما كان هذا التوق إلى السكون الذي يجدونه في أنفسهم حركة أخرى. لذا تقول المدارس: إن الأجسام الثقيلة تسقط إلى الأسفل بفعل رغبة في الراحة، وللحفاظ على طبيعتها في ذلك المكان الأكثر ملاءمةً لها، فتردّ الشهية ومعرفة الخير إلى حفظ النفس (وهو أكثر ممّا يملكه الإنسان) إلى أشياء جامدة، وهو الأمر الذي ينافي العقل.

حين يكون الجسم في حركة، فإنه يتحرّك (ما لم يمنعه شيء آخر) إلى الأبد. ومهما كان المانع، فإنه لا يستطيع إيقافه بلحظة، بل مع الوقت وتدريجيّاً. وكما نرى أن الأمواج في الماء لا تقلع عن الحركة ولو توقفتْ الريح

إلّا بعد وقت طويل، كذلك يحدث في تلك الحركة التي تتمّ في الأجزاء الداخلية للإنسان حين يرى، أو يحلم، الخ. ذلك أنه بعد أن يكون الموضوع قد أُزيل، أو تكون العين قد أُغمضت، نظلّ محتفظين بصورة الشيء الذي رأيناه، ولو بوضوح أقلّ ممّا كانت عليه حينما كنّا نراه. وهذا هو ما يسمّيه اللاتين الخيال (imagination)، نسبةً إلى الصورة (image) التي تكوّنت في الرؤية، ويطبّقون الشيء نفسه ـ ولو على نحو غير ملائم ـ على كلّ الحواسّ الأخرى. غير أن الإغريق يسمّونه **وهماً**، أي ظاهراً، وهو ملائم لكلّ الحواسّ على حدّ سواء. إذاً ليس الخيال سوى **تدهور للحسّ**، وهو موجود لدى البشر والكثير من المخلوقات الحيّة الأخرى، في حالة النوم كما في حالة اليقظة.

إن تدهور الحسّ لدى البشر وهم في حالة اليقظة ليس تدهوراً للحركة التي تتمّ في الحسّ، بل إضعافاً لوضوحها، على النحو الذي تُضعف فيه أشعة الشمس نورَ النجوم، في حين لا تخفّ في النهار ممارسة النجوم لخاصّتها التي تجعلها مرئية في الليل. ولكن لأنه من بين **الإثارات** (strokes) الكثيرة التي تتلقّاها عيوننا وآذاننا وأعضاؤنا الأخرى من أجسام خارجية، وحدها **الإثارة** الطاغية هي المحسوسة، لذا، وبما أن نور الشمس هو الطاغي، فإننا لا نتأثّر بفعل النجوم. وبالنسبة إلى أي موضوع يزول من أمام عيوننا، وإن بقي الأثر الذي أحدثه فينا، فإن موضوعات أخرى أكثر حضوراً تليه وتؤثّر فينا، فيضعف وضوح تخيّل الماضي ويضمحلّ، كما يحصل لصوت إنسان في ضجيج النهار. ومن هنا كلّما طال الوقت بعد رؤية أي موضوع أو الإحساس به كان الخيال أضعف. فالتغيّر المتواصل لجسم الإنسان يدمّر مع الوقت الأجزاء التي تأثّرت بالحسّ، لذا فإن لبعد الزمان ولبعد المكان الأثر نفسه فينا. فمن مسافة بعيدة، يبدو لنا ما ننظر إليه باهتاً لا تُميَّز أجزاؤه الصغيرة، وتضعف الأصوات وتصبح أقلّ وضوحاً؛ كذلك بعد مسافة زمانيّة كبيرة يكون تخيّلنا للماضي ضعيفاً ونفقد، على سبيل المثال، ذكرى الكثير من الشوارع المعيّنة لمدن رأيناها والكثير من الظروف المحدّدة للأفعال. نسمّي هذا الحسّ المتدهور الخيال، كما سبق

وذكرت، حين نريد أن نعبّر عن الشيء عينه (أعني التخيّل عينه). ولكن عندما نريد أن نعبّر عن التدهور باعتبار أن الحسّ يتلاشى ويهرم ويصبح من الماضي، فإنه يسمّى الذاكرة. وعليه فإن الخيال والذاكرة ليسا سوى شيء واحد، له أسماء مختلفة لاعتبارات مختلفة.

إن كثرة الذكريات، أو ذكريات أشياء كثيرة، تسمّى خبرةً. وهنا أيضاً، يبقى الخيال أن نتخيّل الأشياء التي سبق وأدركناها بحسّنا، إمّا بأكملها دفعةً واحدة، وإمّا كأجزاء في أوقات مختلفة. وفي الحالة الأولى (أي تخيّل الموضوع بأكمله، كما كان ماثلاً أمام حواسّنا) يكون الخيال بسيطاً، كما يتخيّل المرء إنساناً أو حصاناً كان قد رآه من قبل. والخيال الآخر هو الخيال المركّب، عندما نتصوّر في عقلنا السنتور (Centaur)[*]، نتيجة رؤية إنسان في فترة، وحصان في فترةٍ أخرى. هكذا حين يركّب إنسان صورة شخصه مع صورة أفعال إنسان آخر - كما هو الحال حين يتخيّل إنسان نفسه هرقل أو الإسكندر (وهو ما يحدث غالباً لمن يقرأ الكثير من الروايات الرومنسية) ـ فإن ذلك يكون خيالاً مركّباً، أو مجرّد تلفيق من صنع العقل. وهناك أيضاً خيالات أخرى تنشأ لدى البشر، وإن كانوا في حالة اليقظة، من انطباع قوي يحدث في الحسّ: مثلاً عند التحديق في الشمس، يترك الانطباع صورة الشمس أمام أعيننا لفترة طويلة؛ وبعد تنبّه طويل وكثيف إلى أشكال هندسية، تتكوّن أمام عينَي الإنسان في الظلام صور لخطوط وزوايا، وإن كان يقظاً. ليس لهذا النوع من الأوهام اسم معيّن، لأنه شيء لا يدخل بشكل عامّ في خطاب البشر.

تخيّلات النائمين هي التي نسمّيها أحلاماً. وهي أيضاً (ككلّ التخيّلات الأخرى) قد وُجدت في الحسّ من قبل، إمّا كليّاً أو بشكل جزئيّ. ولأنه في

(*) في الأساطير الإغريقية، مخلوق نصفه الأمامي إنسان ونصفه الخلفي حصان. وهو من نسل الإله "أبوللو" والآلهة شيلبي. والمعتقد في هذه الأساطير أن السنتورات عاشت كقبيلة غير متحضرة في جبال ماغنيزيا (المترجمتان).

الحسّ يكون الدماغ والأعصاب، وهي أعضاء الحسّ الضرورية، مخدّرة في حالة النوم، بحيث لا يكون من اليسير أن يحرّكها فعل الموضوعات الخارجية، فإنه لا يمكن أن تحدث تخيّلات خلال النوم، ولا أحلام، سوى ما ينتج من هياج الأجزاء الداخلية لجسم الإنسان. وهذه الأجزاء الداخلية، بفعل الصلة التي تربطها بالدماغ وبأعضاء أخرى، تبقى في حالة الحركة حين تختلّ، فتظهر التخيّلات التي تكوّنت سابقاً، وكأن الإنسان في حالة اليقظة. ولكن بما أن الأعضاء الحسّية مخدّرة الآن حتى أنه لم يعد هناك من موضوع جديد يمكن أن يسيطر عليها، ويعكّر وضوحها بانطباع أقوى، يكون الحلم أكثر وضوحاً من أفكارنا اليقظة في صمت الحواسّ هذا. لذا يصبح صعباً، وحتى مستحيلاً بالنسبة إلى الكثيرين، التمييز بدقّة بين الحسّ والحلم. ومن ناحيتي، عندما أتأمّل في كيف أنني، في الأحلام، لا أفكّر، غالباً أو باستمرار، في الأشخاص والأمكنة والأشياء والأفعال نفسها التي أفكّر بها في يقظتي، ولا أتذكّر تتابعاً طويلاً من أفكار متماسكة كما في أوقات أخرى، ولأنني ألاحظ غالباً في يقظتي عبثيّة الأحلام، ولكنّني لا أحلم أبداً بعبثيّة أفكار يقظتي؛ لذا فإنني راضٍ تماماً بمعرفة أنني لا أحلم عندما أكون يقظاً، رغم أنني، عندما أحلم، أظنّ نفسي يقظاً.

وبما أن الأحلام يسبّبها اختلال في بعض أجزاء الجسم الداخليّة، لا بدّ للاختلالات المختلفة أن تسبّب أحلاماً مختلفة. لذا فإن الشعور بالبرد خلال النوم ينمّي أحلام الخوف، ويسبّب فكرة وصورة موضوع مخيف، فالحركة من الدماغ إلى الأجزاء الداخلية، ومن الأجزاء الداخلية إلى الدماغ متبادَلة جدليّاً. وكما يسبّب الغضب حرارةً في بعض أجزاء الجسم حين نكون يقظين، كذلك حين نكون نائمين، فإن الارتفاع الزائد لحرارة الأجزاء نفسها يسبّب غضباً ويُطلق في الدماغ تخيّلاً لعدوّ. وبالطريقة ذاتها، كما أن اللطف الطبيعيّ حين نكون يقظين يسبّب رغبةً، والرغبة تولّد حرارةً في أجزاء معيّنة أخرى من الجسم، كذلك فإن قدراً زائداً من الحرارة في تلك الأجزاء ونحن نائمون يثير

في الدماغ تخيّلاً للطف ظاهر. وباختصار، فإن أحلامنا هي عكس تخيّلاتنا اليقظة، لأن الحركة حين نكون يقظين تبدأ من طرف وحين نحلم تبدأ من الطرف الآخر.

إن أصعب حالة للتمييز بين حلم الإنسان في المنام وأفكاره في اليقظة هي إذاً حين لا نلاحظ، بفعل عرض ما، أننا نمنا، وهو ما يسهل حدوثه لدى إنسان تملؤه أفكار مخيفة، ويكون وعيه مضطرباً جدّاً، وينام دون التوجّه إلى الفراش أو خلع ثيابه، كإنسان يغفو على كرسي. ذلك أن الذي يكلّف نفسه مشقّة التمدّد لينام، إن اجتاحه وهم غريب أو غير مألوف، لا يستطيع أن يعتقد بسهولة إلّا أنه في حلم. لقد قرأنا عن ماركوس بروتس (وهو الشخص الذي منحه يوليوس قيصر حياته وفضّله أيضاً، ومع ذلك اغتال بروتس القيصر) كيف أنه في فيليبي، في الليلة التي سبقت واقعته ضد أوغسطس قيصر، رأى ظهوراً مخيفاً، يصفه المؤرّخون عامّة بالرؤيا. ولكن، نظراً إلى الظروف، قد يحكم المرء بسهولة بأنه لم يكن سوى حلم قصير. فلم يكن من الصعب عليه، وهو جالس في خيمته مُفكّراً ومضطرباً أمام هول فعله المندفع، وقد غفا وسط برودة الجوّ، أن يحلم بما كان يثير أشدّ مخاوفه. وفي حين أيقظه ذلك الخوف تدريجيّاً، لا بدّ أنه قد بدّد ذلك الظهور تدريجيّاً. ولمّا لم يكن على يقين بأنه قد نام، فإنه لم يكن لديه سبب للاعتقاد بأن ما خال نفسه سوى رؤيا. وهذا حادث لا يندر وقوعه: ذلك أنه حتى الذين يكونون يقظين تماماً، إذا كانوا جبناء ويؤمنون بالخرافات وتسكنهم حكايات مخيفة، حين يكونون وحدهم في الظلام، يصبحون عرضةً لمثل تلك الأوهام، ويعتقدون أنهم يرون أرواحاً وأشباحاً لموتى تسير في المدافن، في حين أنها إمّا من مخيّلتهم وحدها، أو من خداع الأشخاص الذين يستغلّون مثل هذا الخوف من الخرافات لكي يتخفّوا في الليل، ويتسللوا إلى أماكن لا يُعرف عنهم أنهم يرتادونها.

من هذا الجهل بكيفيّة التمييز بين الأحلام والأوهام القوية الأخرى من جهة، والرؤية والحسّ من جهة أخرى، نشأ القسم الأكبر من ديانات الوثنيين

في الأزمنة الماضية، تلك التي عبدت الساتير (Satyres)[*] وآلهة الريف (fauns)[**] والحوريّات (nymphs) وما إلى ذلك، وفي أيّامنا هذه نشأت عن ذلك الجهل الآراء التي يكوّنها الأشخاص عن الجنيّات والأشباح والعفاريت، وعن قوّة الساحرات. ذلك أنني لا أعتقد، فيما يتعلّق بالساحرات، أنهن يملكن أيّة قوّة سحرية حقيقية، بل إنهنّ يُعاقَبن بعدل على اعتقادهنّ الخاطئ بأنهنّ قادرات على ارتكاب أعمالٍ مؤذية، وعلى نيّتهن بارتكابها لو استطعن، ومهنتهنّ هي أقرب إلى ديانة جديدة منها إلى حرفة أو علم. أمّا بالنسبة إلى الجنّيّات والأشباح الهائمة، فإنني أعتقد أن الرأي بشأنها يعلَّم ولا يُدحض عن قصد، للمحافظة على صدقيّة التعويذات ورسم إشارات الصليب والمياه المقدّسة وغيرها من ابتكارات البشر المرتبطين بالأرواح[1] (ghostly men). بالمقابل، ما من أدنى شكّ أن الله قادر على إحداث ظواهر فائقة للطبيعة، ولكن أن يُحدثها بالكثرة الضرورية ليخشاها البشر أكثر ممّا يخافون استمرار مسار الطبيعة أو تغيّره ـ الأمر الذي يقدر الله عليه أيضاً[2]، فهو ليس جزءًا من العقيدة المسيحية. غير أن سيّئي النيّة يتذرّعون بكون الله قادراً على كلّ شيء، وتبلغ بهم الجسارة حدّ قول أي شيء يفيد غرضهم، حتى لو لم يظنّوه حقيقيّاً. وعلى الإنسان الحكيم ألّا يصدّق من أقوالهم أكثر ممّا يبدو للعقل السليم قابلاً للتصديق. فإذا أزيل هذا الخوف القائم على الإيمان بالخرافات المحاطة بالأرواح، وأزيلت معه التنبوءات المستنتَجة من الأحلام والنبوءات الزائفة وأشياء أخرى كثيرة تعتمد

(*) Satyrs آلهة الغابات في أساطير الإغريق، نصفها الأعلى بشري والنصف الأسفل ماعز (المترجمتان).

(**) fauns آلهة الحقول والقطعان في أساطير الرومان (المترجمتان).

(1) إن عالم الدين الروماني الروحي هو عالم أشباح: راجع الفصل 47 حيث تمّت مقارنة الكنيسة الرومانيّة عدة مرات بمملكة الساحرات.

(2) هذا تشخيصٌ ضمني لمعجزات الدين: بوسع الله تغيير مجرى السببيّات العادي والطبيعي.

عليها، والتي بواسطتها يخدع أشخاص ماكرون طامحون الناسَ البسطاءَ، يصبح البشر أكثر استعداداً بكثير للطاعة المدنية ممّا هم عليه الآن.

وينبغي أن يكون هذا عمل المدارس، إلّا أنها بدلاً من ذلك تغذّي مثل هذه العقيدة. فهي (نظراً لكونها لا تعرف ما هو الخيال أو ما هي الحواسّ) تعلّم ما تتلقّاه بشأنها: بعضها يقول: إن الخيالات تنشأ بنفسها وليس لها مسبّب، وأخرى تقول إنها تنشأ عموماً من الإرادة، وإن الأفكار الخيّرة ينفخها (يوحي بها) الله داخل الإنسان، والأفكار الشرّيرة يوسوس بها الشيطان، أو إن الأفكار الخيّرة فطرها الله داخل الإنسان، والأفكار الشرّيرة يصبّها الشيطان. وتقول بعضها إن الحواسّ تتلقّى أنواع الأشياء، وتنقلها إلى الحسّ المشترك (common sense)، وينقلها الحسّ المشترك إلى المخيّلة، والمخيّلة إلى الذاكرة، والذاكرة إلى ملكة الحكم، كما يتمّ تسليم الأشياء من شخص إلى آخر، بكلمات كثيرة لا تجعل أي شيء مفهوماً.

إن التخيّل الذي تثيره الكلمات، أو أيّة إشارات طوعية أخرى في الإنسان (أو في أي مخلوق آخر وُهب ملكة الخيال)، هو ما نسمّيه عموماً الفهم، وهو مشترك بين الإنسان والحيوان. فإن كلباً، بحكم العادة، سيفهم النداء أو التعنيف من سيّده، وكذلك ستفهمه حيوانات أخرى كثيرة. إنما الفهم الخاصّ بالإنسان ليس فهم إرادته وحدها، بل أيضاً تصوّراته وأفكاره، بواسطة تعاقب أسماء الأشياء وسياقها في صيغ التأكيد والنفي وغير ذلك من صور الكلام: وسأتكلّم فيما بعد عن هذا النوع من الفهم.

3

في تعاقب الخيالات[1] أو ترابطها

أعني بتعاقب الأفكار أو ترابطها التتالي بين فكرة وأخرى، وهو ما يسمّى الخطاب الذهني، لتمييزه عن الخطاب الكلامي.

حين يفكّر إنسان في أيّ شيء، فإن فكرته التالية مباشرةً لا تكون عرضيةً تماماً كما يبدو. فلا تلي أيُّ فكرة أيَّ فكرة أخرى على السواء. ولكن كما أنه ليس لدينا تخيّل لما لم نتلقّهُ بالحسّ كلّيّاً أو جزئيّاً من قبل، كذلك فإنه ليس لدينا انتقال من تخيّل إلى آخر لم نشعر بمثله في حواسّنا أوّلاً. والسبب في ذلك هو التالي: إن كلّ الأوهام حركات تتمّ بداخلنا، وهي آثار لحركات تمّت في الحسّ؛ وتلك الحركات التي تعاقبت مباشرة في الحسّ تستمرّ معاً أيضاً بعده: فإذا تمّت الأولى مجدّداً وسادت، تلتها الثانية بفعل تماسك المادّة المتحركة، كما تَجذب الماء على طاولة مستوية وفق ما توجّهه حركة الإصبع. ولكن بما أنه في الحسّ يتلو الشيءَ المُدرَك نفسَه أحياناً شيءٌ ما وأحياناً شيء آخر، يحدث

---

(1) نرى هوبز يعود إلى مسألة الفكر في الفصل الثالث دون غيره، وبالتحديد إلى سلسلة الأفكار (والخيالات) التي تكوّن الخطاب. وعليه، فإن موضوع هذا الفصل هو التالي: الفكر الذي ينطلق من الإحساس مُنظَّمٌ وفقاً لعلاقة سببيّة.

مع الوقت أنه عند تخيّل شيء ما لا يكون هناك يقين بما سنتخيّله بعده؛ الأمر الوحيد اليقيني هو أن شيئاً قد تلا الشيء نفسه من قبل، في وقت أو في آخر.

لهذا الترابط بين الأفكار، أو الخطاب الذهني، نوعان. الأول غير موجّه، لا تصميم له، وغير ثابت، وليس فيه فكرة شغوفة تحكم الأفكار التي تليها وتوجّهها نحو ذاتها، كما تذهب الرغبة، أو أيّة شهوة أخرى إلى غايتها وموضوعها. وفي هذه الحالة يقال: إن الأفكار تجول وتبدو غير مرتبطة الواحدة بالأخرى، كما في حلم. وبصورة عامّة تلك هي أفكار البشر الذين ليسوا بصحبة أحد ولا يكترثون لشيء. في تلك الحالات تكون أفكارهم نشيطة كما هو الحال في أوقات أخرى، إنما دون تناغم، كصوت العود حين لا يكون موزوناً، أيّاً كان عازفه، أو إن عزف عليه شخص لا يجيد العزف. ومع ذلك، حتى في فوضى العقل هذه، قد يدرك الإنسان في أغلب الأوقات الطريقة التي تجري بها الأمور، وارتباط كلّ فكرة بالأخرى. ففي حديث عن حربنا الأهلية الراهنة، ماذا يمكن أن يبدو خارج السياق أكثر من أن يُسأل، كما فعل أحدهم، ما كانت قيمة الفلس الروماني؟ مع ذلك بدا لي التماسك واضحاً بما فيه الكفاية. فقد أدخلت فكرة الحرب، فكرة تسليم الملك لأعدائه، والفكرة هذه استدعت فكرة تسليم المسيح، وهذه الأخيرة جلبت فكرة الثلاثين فضّة(*) التي كانت ثمن الخيانة: ومن هنا نشأ ذلك السؤال الماكر، وقد جرى كلّ هذا في لحظة، ذلك أن الفكر سريع.

أمّا النوع الثاني فهو أكثر ثباتاً إذ تنظّمه رغبة ما وتصميم ما. فالانطباع الذي تتركه الأشياء التي نرغب بها أو نخافها[2] قويّ ودائم، وإذا توقّف لبعض

(*) المقصود هنا النقود التي سلم يهوذا الإسخريوطي مقابلها يسوع المسيح إلى أعدائه (الرومان) على النحو نفسه الذي تنبأ به المسيح أمام حواريّيه وبينهم يهوذا في العشاء الأخير. (المترجمتان)

(2) الرغبة والخوف: نوعان من الشغف يكوّنان الكائن البشري، وينطلق منهما علم خاص بالطبيعة البشريّة، سواء أكان بالنسبة إلى تنظيم الخطاب أم بالنسبة إلى تنظيم الحكم.

الوقت فإنه يعود بسرعة، وهو أحياناً قويّ إلى حدّ أنه يمنع نومنا أو يقطعه. فمن الرغبة تنشأ فكرة الوسيلة التي رأيناها تُنتج شيئاً يشبه ما نرغب به، ومن تلك الفكرة تنشأ فكرة الوسائل المؤدّية إلى تلك الغاية، وهكذا دواليك حتى نصل إلى بداية خاضعة لقوّتنا. ولأن الغاية تخطر غالباً في الذهن بسبب قوّة الانطباع، فسرعان ما تُعاد أفكارنا إلى الطريق إذا ما بدأت بالضياع. وهو الأمر الذي لاحظه أحد الحكماء السبعة، فأعطى البشر هذا التعليم الذي أصبح الآن مبتذلاً: تأمّل الغاية .(respice finem) أي في كلّ أفعالكم انظروا غالباً إلى ما ترغبون به، باعتباره الشيء الذي يوجّه كلّ أفكاركم في الطريق نحو بلوغه.

إن لترابط الأفكار المنظّمة نوعين: الأوّل يحدث حين نبحث، لغاية متخيَّلة، عن الأسباب والوسائل التي تُنتجها، وهذا مشترَك بين الإنسان والحيوان، والآخر يحدث حين نتخيّل أيّ شيء ونبحث عن كلّ النتائج الممكنة التي يمكن أن يُسبّبها، أي أننا نتخيّل ما يمكننا أن نفعل به عندما نملكه، وهو ما لم أرَ أبداً أيّ دليل على وجوده إلّا في الإنسان. فهو أمر نادر لا ينجم عن طبيعة أيّ مخلوق حيّ لا هوى له إلّا أهواءه الحسّية، كالجوع والعطش والشهوة والغضب. وباختصار، ليس خطاب الذهن، حين يحكمه التصميم، سوى البحث، أو ملكة الابتكار، التي يسمّيها اللاتين sagacitas و solertia، أي **الفطنة**، وهي تعقُّبٌ لأسبابِ نتيجةٍ حاضرةٍ أو ماضية ، أو لنتائج سببٍ حاضرٍ أو ماضٍ. أحياناً يبحث الإنسان عمّا فقده، فابتداءً من ذلك المكان والزمان الذي افتقده فيهما، يرجع ذهنه من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، ليجد أين ومتى كان معه، أي ليجد مكاناً وزماناً معيّنَين ومحدّدَين يبدأ منهما طريق البحث. ومن هناك تمرّ أفكاره مرّة أخرى على الأمكنة والأزمنة نفسها لتجد أيّ فعل، أو أيّ ظرف آخر يمكن أن يكون قد جعله يفقده. وهذا ما نسمّيه التذكّر، أو الاستدعاء إلى الذهن: ويسمّيه اللاتين remeniscentia باعتباره مراجعة لأفعالنا السابقة.

أحياناً يعرف الإنسان مكاناً محدّداً عليه أن يبحث في إطاره، وعندئذ تمرّ

أفكاره في كافّة أجزاء المكان، كأن يكنُسَ المرء غرفةً بحثاً عن جوهرة، أو كأن يمسح كلب صيد الميدان حتى يجد أثراً، أو كأن يستعرض إنسانٌ الأبجدية ليبدأ قصيدةً مقفّاة.

أحياناً يرغب الإنسان في معرفة نتيجة فعل ما، فيفكّر بفعل ماضٍ مماثل، وبنتائجه المتتالية، معتبراً أن نتائج مشابهة سَتَلي أفعالاً متشابهة كذاك الذي يتوقّع ما سيحدث لمجرم، فيراجع ما يلي جريمةً مماثلة في السابق، وتتوالى أفكاره بهذا الترتيب: الجريمة، ضابط الشرطة، السجن، القاضي، المشنقة. يسمّى هذا النوع من الأفكار تبصّراً، وحصافة، وعناية، وأحياناً حكمة، رغم كون مثل هذه الحدسيّة (conjecture) مضلِّلة بسبب صعوبة ملاحظة الملابسات كافّة. ولكن ثمّة أمر مؤكّد: إنه بقدْر ما يملك الإنسان أكثر من غيره خبرة بالأشياء الماضية، بقدر ما يكون أكثر **حصافة** (prudent)، وبقدر ما يندر أن تخذله توقّعاته. للحاضر وحده وجود في الطبيعة[3]، وللأشياء الماضية وجود في الذاكرة فقط، لكنّ الأشياء الآتية ليس لها وجود على الإطلاق، فليس الماضي سوى تخيّل من الذهن الذي يطبّق نتائج أفعال ماضية على أفعال حاضرة، الأمر الذي يقوم به بالصورة الأكثر يقيناً من يملك الخبرة الكبرى، ولكن ليس بيقين تامّ. وإذا تكلّمنا عن الحصافة حين يطابق الحدث توقّعنا، إلا أن الأمر ليس بطبيعته سوى تكهّن (presumption). فالتبصّر بالأشياء الآتية، أي العناية (providence)، إنما يملكها فقط الذي تأتي بإرادته، فمنه وحده، وبطريقة تفوق الطبيعة، تنتج النبوءة. النبي الأفضل هو بالطبع من يكون حدسه الأكثر

(3) للحاضر وحده وجود في الطبيعة: هذه مقولة أساسية لدى هوبز. فالتأسيس السياسي يقوم بصورة أساسيّة على قياس الزمن، أي على تجاوز الحاضر المُحدّد: فالإنسان هو ذلك الكائن الطبيعي الذي يتجاوز طبيعته المُحدّدة، فينظر إلى المُستقبل. والإنسان الناظر إلى المستقبل، إنما يتصوره، فيصبح همّاً من همومه، ويؤدّي به ذلك إلى المشاركة، أي إلى تكوين الدولة. والانتقال من "الوضع الطبيعي" إلى الوضع السياسي والأخلاقي، إنما هو انتقالٌ إلى فترةٍ زمنيّة تاريخيّة، بخلاف الفترة الزمنيّة الطبيعيّة (المُرتبطة بالحاضر)، راجع الفصلين 13 و17.

صواباً، وهو إذاً الأكثر معرفة ودراسة للأمور التي يحدس بها، لأنه أكثر من يملك العلامات ليحدس من خلالها.

العلامة هي الحدث السابق لآخر لاحق، أو بالعكس، اللاحق للسابق إذا كانت متلاحقات مشابهة قد تمّت ملاحظتها من قبل: وكلّما تمّت ملاحظتها أكثر كلّما كانت هذه العلامة أقل عرضةً للشكّ. لذا فإن من يملك الخبرة الكبرى في أي نوع من الأعمال يملك أكثر العلامات التي تمكّنه من الحدس في المستقبل، وبالتالي فهو الأكثر حصافة، وهو أكثر حصافةً بكثير ممّن هو جديد على هذا النوع من الأعمال، ولن يساويه في أيّة ميزة في الذكاء الطبيعي والمرتجل، ولو قال شبّان كثيرون بنقيض ذلك.

ومع ذلك ليست الحصافة هي التي تميّز الإنسان عن الحيوان. فهناك حيوانات تلاحظ أكثر، وهي في عمر سنة واحدة، وتتبع ما هو خير لها بطريقة أكثر حصافة ممّا يستطيع فعله طفل في العاشرة من العمر.

كما أن الحصافة تكهّن لمستقبلٍ مستمَدٌّ من خبرة زمن ماضٍ، كذلك هناك تكهّن لأشياء ماضية مستمدٌ من أشياء أخرى ليست من المستقبل، بل من الماضي أيضاً. فالذي شاهد مجرى الأحداث والمراحل التي أدخلت دولةً كانت مزدهرة في حرب أهلية وفي الخراب سوف يتكهّن إذا رأى الخراب في أيّة دولة أخرى، بأن حرباً مماثلةً قد وقعت فيها ومجرى مماثلاً للأحداث أو الوقائع. ولكن هذه الحُدُس تثير القدر نفسه تقريباً من الريبة التي تثيرها الحُدُس بشأن المستقبل، فكلاهما مؤسَّس على الخبرة وحدها.

ليس هناك فعل آخر لعقل الإنسان، على ما أذكر، زُرع فيه بطريقة طبيعية بحيث لا يكون بحاجة لشيء آخر ليؤدّيه إلّا أن يكون قد ولد إنساناً ويعيش مستخدماً حواسّه الخمس. أمّا الملكات الأخرى، التي سأتحدّث عنها بين وقت وآخر، والتي تبدو خاصّة بالإنسان وحده، فإنها تُكتسب وتزداد بفعل الدراسة والعمل، وقد تعلّمها معظم البشر عن طريق التربية والتأديب، وهي ناتجة كلّها عن ابتكار الكلمات والكلام. فإلى جانب الحسّ والأفكار وترابطها، ليست

لذهن الإنسان حركة أخرى، ولكن بمساعدة الكلام والمنهج، من الممكن أن تتحسّن الملكات نفسها إلى حدّ تمييز البشر عن كلّ المخلوقات الحيّة الأخرى.

إن كلّ ما نتخيّله محدود، لذا لا توجد فكرة أو تصوّر لأيّ شيء نسمّيه لامتناهياً[4]. لا يستطيع أيّ إنسان أن يكوّن في ذهنه صورة بحجم لامتناه، أو أن يتصوّر سرعة لامتناهية، أو زمناً لامتناهياً، أو قوّة لامتناهية. عندما نقول عن شيء إنه لامتناه، نعني فقط أننا غير قادرين أن نتصوّر نهاياته وحدوده: فالتصوّر ليس عن هذا الشيء إنما عن عجزنا نحن. ومن ثم فإن اسم الله يُستخدم لا لجعلنا نتصوّره (ذلك أنه غير قابل للفهم، وعظمته وجبروته غير قابلَين للتصوّر) إنما لكي نستطيع أن نمجّده. كذلك لأنه، كما قلت سابقاً، كلّ ما نتصوّره قد أدركناه أولاً بالحسّ، إمّا دفعة واحدة أو كأجزاء، فالإنسان لا يملك أيّة فكرة تمثّل شيئاً لا يخضع للحسّ. ولهذا لا يمكن لأيّ إنسان أن يتصوّر أيّ شيء إلّا في مكان ما، وبحجم ما، وقابل للتقسيم إلى أجزاء، كما لا يتصوّر أن أيّ شيء موجود كلّه في هذا المكان وفي مكان آخر في الوقت نفسه، ولا أن شيئين أو أكثر يمكن أن يكونا في مكان واحد في الوقت نفسه: فلا شيء من هذه الأشياء حدث أو يمكن أن يحدث في الحسّ. بل إن هذا كلام عبثي يؤخذ بالتصديق، (وليست له أهمية على الإطلاق)، مأخوذ عن فلاسفة مخدوعين وعن معلّمين مخدوعين أو خدّاعين.

(4) خلال المقطع االسابق، يؤكّد هوبز أنه لا يوجد شيء في الفكر لا يأتي من الحواس: وبالتالي، يستحيل تصوّر اللامُتناهي، أي تصوّر الله، أو فهمه بصورة أفضل. هذا هو موضوع أساسي في اللفياثان (راجع الفصول 11، 21، 34). فالمُتناهي هو من حصّة كلّ ما هو موجود في الطبيعة، ولا يفلت العقل البشريّ من هذا الأمر المُحتّم. في الحقيقة، أوليست الدولة مُحاولة بشريّة مؤقتّة (إله فانٍ) ـ أم تافهة؟ ـ بغية مواجهة ما هو مُتناهٍ.

4

في اللغة[1]

إن اختراع الطباعة، وإن يكن عبقريّاً، ليس ذا شأن عظيم إذا قورن باختراع الحروف. لكنّه ليس من المعلوم من كان أوّل من أجرى استخدام الحروف. يُقال إن أوّل من جلبها إلى اليونان هو قدموس بن أجينور ملك فينيقيا. وكان ذلك اختراعاً مفيداً لتخليد ذاكرة الماضي ولتواصل البشرية المتوزّعة في أقطار عديدة وبعيدة من الأرض؛ وكان اختراعاً صعب الإنجاز، لأنه نشأ عن مراقبة دقيقة للحركات المتنوّعة للّسان وسقف الحلق والشفاه وغيرها من أعضاء النطق، بغية إنشاء القدر نفسه من الأحرف المختلفة التي

---

(1) بالرغم من مُعالجة هذا الفصل لموضوع النطق، فهو لا يخلو من السياسة: إنه الفصل الأول السياسي من كتاب اللفياثان. في الواقع، إن الموضوع الأساسي فيه هو أن كلّ قول هو قول سياسي عندما تكون مهمّة اللغة التسمية والتعيين. وعليه، يقتضي تحديد ما يجب تعيينه وتسميته. إضافةً إلى ذلك، يعود إلى الحاكم المُطلق أمر تسمية الأُمور وتحديد معاني الألفاظ. ولعلّ الكتاب برمّته يتسّم بهذا الأمر اليقين (الذي يمنحه الحوافز أيضاً)، والذي بمقتضاه يستوجب السلم الأهلي أن تكون معاني الألفاظ - ربما في مجال الدين أكثر من المجالات الأُخرى - موضوعةً بحيثُ لا تُثير النقاش والجدال. لذلك يترتّب على الحاكم المُطلق إنتاج تعاريف مشروعة للألفاظ. والمجال السياسي مُرتبط بشكل كبير بحلم المعاني.

تذكّر بتلك الحركات. بيد أن الاختراع الأنبل والأنفع من كلّ ما عداه كان اختراع اللغة، المؤلَّف من التسميات أو المفاهيم والروابط بينها، والذي بواسطته يسجّل البشر أفكارهم ويعيدونها إلى الذاكرة حين تكون من الماضي، كما يعلنونها الواحد للآخر بغية الفائدة المتبادلة والحوار فيما بينهم، والذي بدونه ما كان ليقوم بين البشر جمهورية، ولا مجتمع، ولا عقد، ولا سلام، أكثر ممّا يقوم بين الأسود والدببة والذئاب. أوّل مؤلّف للنطق كان الله نفسه، الذي علّم آدم كيف يسمّي المخلوقات التي جعلها ماثلة أمام بصره. ولا يذهب الكتاب المقدّس إلى أبعد من ذلك في هذا الشأن. لكنّ هذا كان كافياً لتوجيهه نحو إضافة تسميات أخرى، بمناسبة اختباره للمخلوقات ولاستخدامها، وربط هذه التسميات تدريجيّاً لكي يجعل نفسه مفهوماً. وهكذا اكتسب، مع الوقت، مقداراً من النطق كافياً لاستخدامه، وإن لم يكن بالقدر الذي يحتاج إليه خطيب أو فيلسوف. ذلك أنني لا أجد شيئاً في الكتاب المقدّس يمكن أن نستخلص منه، مباشرة أو بالاستنتاج، أن آدم قد تعلّم تسميات كلّ الأشكال، والأعداد، والمقاييس، والألوان، والأصوات، والتخيّلات والعلاقات، أو تسميات تتعلّق بالكلمات وصيَغ الكلام، مثل "عامّ"، و"خاصّ"، و"إثباتي"، و"إنكاري"، و"استفهامي"، و"دالّ على التمنّي"، و"مصدري"، وكلّها ألفاظٌ مفيدة، وأقلّ من هذا كلّه "كيان" و"قصدية" و"جوهر" وباقي الكلمات المدرسيّة التافهة.

لكنّ كلّ هذا الكلام، الذي اكتسبه آدم وسلالته وزادوا عليه، ضاع مجدّداً في برج بابل، حين ضربت يد الله كلّ إنسان لتمرّده، حيث أنسته كلامه السابق. فكونهم أُجبروا (البشر) هكذا على أن يتفرّقوا في أنحاء كثيرة من الأرض، لا بدّ أن تنوّع اللغات القائم الآن قد صدر عنهم تدريجيّاً وفق ما اقتضت حاجتهم، وهي أمّ كلّ الاختراعات، وأصبح مع الوقت أكثر غنىً في كلّ مكان.

الاستخدام العام للكلام هو تحويل خطابنا الذهني إلى خطاب شفهي، أو ترابط أفكارنا إلى ترابط كلمات، وذلك لفائدتين. الأولى هي تسجيل تعاقب

أفكارنا المعرّضة لأن تفلت من ذاكرتنا وتفرض علينا مجهوداً جديداً، فيمكن استعادتها بالكلمات التي سُجِّلت بها. وهكذا فإن أوّل استخدام للتسميات هو في وضع علامات أو ملاحظات للذاكرة. وأمّا الثاني فهو حين يستخدم كثيرون الكلمات نفسها للدلالة، بواسطة ترابطها والترتيب بين الواحدة والأخرى، على ما يتصوّرونه أو يفكّرون به حول كلّ موضوع، وكذلك على ما يرغبون به أو يخافونه أو يولّد فيهم أيّ انفعال آخر. ولهذا الاستخدام تسمّى الكلمات علامات. والاستخدامات الخاصّة للنطق هي التالية: أوّلاً، تسجيل ما نجد، بواسطة التأمّل، أنه سبب لأيّ شيء حاضر أو ماضٍ، وما نجد أن أشياء حاضرة أو ماضية يمكن أن تُنتجه، ما يعني، باختصار، اكتساب الآداب. وثانياً، إظهار المعرفة التي بلغناها للآخرين، ما يعني أيضاً إرشاد وتعليم بعضنا بعضاً. وثالثاً: أن نُعلِم الآخرين بإراداتنا وأغراضنا حتى نحصل على المساعدة المتبادلة من بعضنا لبعض. ورابعاً، لبهجة أنفسنا والآخرين من خلال اللعب البريء بالكلام بغرض المتعة أو الترفيه.

إزاء هذه الاستخدامات، هناك أيضاً أربع إساءات استخدام مقابلة. الأولى هي حين يسجّل البشر أفكارهم بصورة خاطئة بسبب التباس الدلالات في كلماتهم، فيسجّلون ما لم يتصوّروه أبداً على أنه تصوّراتهم، وبذلك يخدعون أنفسهم. الثانية هي عندما يستخدمون الكلمات استخداماً استعارياً، أي بمعنى غير ذلك المخصّص لها، وبذلك يخدعون الآخرين. الثالثة هي عندما يُعلنون بالكلمات عمّا ليس بإرادتهم وكأنه كذلك. والرابعة هي عندما يستخدمونها ليؤذي بعضهم بعضاً: وبما أن الطبيعة قد سلّحت المخلوقات الحيّة بعضها بالأسنان وبعضها بالقرون وأخرى بالأيدي لتؤذي عدوّها، فإنه لمن إساءة استخدام النطق أن نؤذيه باللسان، ما لم يكن إنساناً نحن مجبرون على أن نحكمه، فعندئذٍ لا يكون الغرض أن نؤذيه وإنما أن نؤدّبه ونُصلحه.

إن الطريقة التي يخدم بها النطق تذكّرَ تعاقب الأسباب والنتائج تقوم على فرض التسميات والربط بينها.

أمّا التسميات، فإن بعضها خاصّ ومحدَّد لشيء واحد فحسب، مثل "بطرس"، و"يوحنّا"، و"هذا الرجل"، و"هذه الشجرة"؛ وبعضها عامّ، مشترَك بين كثير من الأشياء، مثل "إنسان" و"حصان" و"شجرة" وكلّ من هذه التسميات، وإن كانت واحدة، فإنها تسمية عدّة أشياء مفردة، وتوصف بالعامّة نسبة إلى كلّ تلك الأشياء. وليس في الدنيا من عامّ إلّا التسميات(2)، فالأشياء المسماة هي كلّها فريدة ومفردة.

تُفرض تسمية عامّة واحدة على أشياء كثيرة بسبب تشابهها في صفة أو عرَض آخر. وبينما تُحضر تسمية خاصّة شيئاً واحداً فحسب إلى الذهن، فإن التسميات العامّة تستدعي أيّ شيء من تلك الكثرة.

وأمّا التسميات العامّة، فبعضها له دلالة أكثر اتساعاً من البعض الآخر، والأكثر اتساعاً تستوعب ذات الدلالة الأقلّ؛ أما ذوات الدلالات المتساوية فتستوعب الواحدة الأخرى بالتبادل. وعلى سبيل المثال، فإن تسمية "جسم" أوسع من حيث الدلالة من تسمية "إنسان" وتستوعبها، وتسمية "إنسان" وتسمية "عاقل" متساويتان في الامتداد وتستوعب الواحدة منهما الأخرى بالتبادل. لكن يتعيّن علينا هنا أن نلاحظ أن "تسمية" لا تعني دائماً، كما هو الحال في قواعد اللغة، كلمة واحدة فحسب، بل أحياناً جملة مكوّنة من كلمات كثيرة. فمجموع الكلمات هذه، "الذي يراعي في أفعاله قوانين هذا البلد" تساوي تسمية واحدة: "عادل".

بهذا الافتراض لتسميات بعضها ذات دلالة أوسع وبعضها أقلّ اتساعاً، نحوّل تقدير نتائج الأشياء التي يتخيّلها الذهن إلى تقدير لنتائج المفاهيم. على

---

(2) النظريّة نظريّة اسميّة: لا وجود للأفكار والأشكال على غرار ما يقتضيه التقليد الأفلاطوني. ويسخر هوبز من "ذوات الفلسفة العبثيّة" (راجع الفصل 46 عندما يندّد "بالأخطاء التي تخصّ الذوات المُجرّدة)، مُرتكزاً إلى تلك الاسميّة التي لا توجد من أجلها سوى الكائنات الفريدة.

سبيل المثال، فإن إنساناً ليس ناطقاً تماماً (كالذي يولد أصمّ وأخرس بالكامل ويبقى كذلك)، إذا وضع أمام عينيه مثلّث وإلى جانبه زاويتان قائمتان (مثل زوايا شكل مربّع)، قد يستطيع بالتأمّل أن يقارن فيجد أن الزوايا الثلاث لذلك المثلّث متساوية مع الزاويتين القائمتين اللتين تظهران إلى جانبه. غير أنه إذا قُدِّم له مثلّث آخر مختلف في الشكل عن السابق فإنه لا يستطيع أن يعرف، من دون جهد جديد، أن الزوايا الثلاث لهذا المثلّث تساوي أيضاً المجموع نفسه. ولكنّ الذي يتمتّع باستخدام الكلمات، عندما يلاحظ أن هذه الصفة ناتجة، لا عن طول الأضلاع ولا عن أيّ شيء آخر خاصّ بمثلّثه، بل عن كون الأضلاع مستقيمة والزوايا ثلاث فقط، وأنه لذلك سمّاه مثلّثاً، سوف يصل بجسارة إلى استنتاج عامّ هو أن مثل هذا التساوي في الزوايا هو في كلّ المثلّثات كيفما كانت، ويسجّل اكتشافه بهذه العبارات العامّة: لكلّ مثلّث ثلاث زوايا تساوي زاويتين قائمتين. وهكذا فإن النتيجة التي وجدها في حالة واحدة خاصّة سيسجّلها ويتذكّرها كقاعدة عامّة، الأمر الذي يحرّر حسابنا الذهني من الزمان والمكان، ويعفينا من كلّ جهد للذّهن عدا الجهد الأوّل، ويجعل ما اكتُشف صحيحاً هنا، وصحيحاً في كلّ الأزمنة والأمكنة.

لكنّ استخدام الكلمات في تسجيل أفكارنا ليس واضحاً في أيّ شيء مثل وضوحه في الترقيم. إن إنساناً ضعيف العقل منذ الولادة، لا يستطيع أبداً تعلّم ترتيب كلمات الأعداد غيباً، مثل "واحد، إثنان، ثلاثة". يمكن أن يلاحظ دقّات الساعة ويهزّ رأسه مع صدور كلّ منها، أو يقول "واحد، واحد، واحد"، ولكنّه لن يستطيع أبداً أن يعرف لأيّ وقت تدقّ. ويبدو أنه كان ثمّة زمان لم تكن فيه تسميات للأعداد المستخدمة، وكان على البشر أن يستعملوا أصابع يد من أيديهم أو كلتيهما للأشياء التي يودّون حسابها، ومن هنا نتج أن كلمات الأعداد لدينا لا تزيد عن العشرة عند أيّة أمّة، وهي عند بعضها خمس، وبعدها يبدأون العدّ من جديد. أمّا الذي يستطيع أن يعدّ للعشرة، إذا فعل ذلك بغير ترتيب، فإنه سوف يضيع ولن يعرف إذا كان انتهى منها؛ ناهيك عن أنه لن

يستطيع أن يجمع ويطرح وينجز كلّ العمليات الحسابية الأخرى. وهكذا فإنه بدون كلمات لا توجد إمكانية لحساب الأعداد، ناهيك عن الأحجام والسرعة والقوّة والأشياء الأخرى التي يستوجب وجود ورفاهية البشرية حسابَها.

حين تُضمّ تسميتان معاً بصورة استنتاج أو إثبات (affirmation)، على نحو "الإنسان مخلوق حيّ"، أو على نحو "إذا كان إنساناً فهو مخلوق حيّ"، إذا كانت هذه التسمية الأخيرة "مخلوق حيّ" تدلّ على كلّ ما تدلّ عليه تسمية "إنسان" التي سبقتها، فإن الإثبات صحيح، وإلا فهو خطأ. فالصحيح والخطأ هما من صفات الكلام، لا الأشياء. وحيث لا يكون هناك كلام، لا يكون ثمّة حقيقة أو خطأ. قد يكون هناك غلط، كما حين نتوقّع ما لن يكون، أو نفترض ما لم يكن؛ إنما في كلتا الحالتين لا يمكن اتّهام الإنسان بمخالفة الحقيقة.

إذاً بما أن الحقيقة تقوم على الترتيب الصحيح للتسميات في إثباتاتنا، فإن الإنسان الذي يسعى إلى الحقيقة الدقيقة يحتاج إلى أن يتذكّر ما الذي تعنيه كلّ تسمية يستخدمها، ويضعها حسب ذلك في المكان الصحيح، وإلّا سيجد نفسه متعثّراً في الكلمات، كطائر في قضبان الدبق، كلّما تخبّط فيها كلّما علق. ولذا فإن البشر في الهندسة (وهي العلم الوحيد الذي شاء الله أن يمنحه للجنس البشري حتى الآن) يبدأون بتحديد دلالات كلماتهم، وهم يسمّون هذا التحديد للدلالات "تعريفات"، ويضعونها في بداية حسابهم.

هكذا يظهر مدى ضرورة أن يتفحّص أيّ إنسان يطمح إلى المعرفة الحقيقية تعريفات المؤلّفين السابقين، ويصحّحها حيث تكون قد وضعت بإهمال، أو يحدّدها بنفسه. لذلك فإن أخطاء التعريفات تتكاثر كلّما تقدّم الحساب، وتُفضي بالبشر إلى نتائج عبثيّة، يدركونها متأخّرين لكنّهم لا يستطيعون تفاديها دون أن يعيدوا حسابهم مجدّداً من البداية حيث يكمن أساس أخطائهم. ومن هنا يحدث أن الذين يثقون بالكتب يفعلون كما يفعل من يجمع جموعاً صغيرة متعدّدة في جمع أكبر دون تفحّص ما إذا كانت تلك الجموع الصغيرة قد حُسبت بطريقة صحيحة أم لا؛ وفي النهاية، حين يجدون الخطأ

واضحاً وهم لا يشكّون في الأسس الأولى، لا يعرفون الطريق إلى خلاصهم، ويُمضون وقتهم في تقليب صفحات كتبهم، كما تفعل الطيور حين تدخل المدخنة وتجد نفسها محبوسة في غرفة مغلقة، فترفرف نحو ضوء زجاج النافذة الخادع، لافتقارها إلى النباهة اللازمة لملاحظة الطريق الذي دخلت منه. ومن ثمّ فإنه في التعريف الصحيح للتسميات، يكمن أوّل استخدام للكلام، وهو اكتساب العلم؛ وفي التعريف الخاطئ، أو في غياب التعريف، تكمن أوّل إساءة استخدام، ومنها تنشأ كلّ الفرضيات الخاطئة والخالية من المعنى؛ الأمر الذي يضع الذين يستمدّون تعليماتهم من سلطة الكتب، وليس من تأمّلهم الخاصّ، في مرتبة أدنى من مرتبة الجهلة، بقدر ما يكون الذين وُهبوا علماً حقيقيّاً في مرتبة أعلى من مرتبتهم. ذلك أن الجهل يقع في الوسط بين العلم الحقيقي والمذاهب الخاطئة. فالحسّ والخيال الطبيعيان لا يخضعان للعبث. الطبيعة نفسها لا يمكن أن تخطئ(*) وكلّما ازداد كلام البشر غنىً، كلّما أصبحوا أكثر حكمة أو أكثر جنوناً من المعتاد. وليس من الممكن لأيّ إنسان أن يصبح، دون الحروف، حكيماً بامتياز أو (إن لم تكن ذاكرته مصابة بمرض أو بسوء تكوين في الأعضاء) أحمق بامتياز. لهذا فإن الكلمات هي بدائل النقود لدى الحكماء، لا يستعملونها إلّا للحساب، ولكنّها نقود الحمقى الذين يثمّنونها بسلطة أرسطو، أو شيشرون(**) أو توما(***)، أو أيّ عالِم كان، وإن لم يكن سوى إنسان.

(*) لعلّ هوبز هنا يردّد قول أرسطو المعروف: "الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً" (المترجمتان).

(**) ماركوس تاليوس شيشرون (106-43 ق.م.) خطيب روماني هو أشهرهم، ورجل سياسة ورجل آداب، درس الفلسفة إلى جانب هذا. شغل عدداً من المناصب الرسمية في البلاط. نفي بعض الوقت بسبب علوّ نفوذه ولكنّه استعاد مكانته، وعاد واضطرّ لمحاولة الفرار إلى اليونان ولكنّه وقع في أيدي حفنة من الغوغاء مزّقوا جسده وأرسلوا رأسه ويده إلى أعدائه (المترجمتان).

(***) المقصود القدّيس توما الأكويني (1225-1274) فيلسوف المسيحية الأبرز واللاهوتي الأكثر تأثيراً في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية. أهمّ كتبه The Summa Theologica (الخُلاصة اللاهوتية) (المترجمتان).

ويخضع للتسمية كلّ ما يمكن أن يدخل في الحساب، أو يؤخَذ بعين الاعتبار فيه، أو يُزاد على غيره لتكوين مجموع، أو يُطرح من غيره ويبقى حاصل. وقد سمّى اللاتين الحسابات النقدية rationes، وعملية الحساب rationacinatio، وأمّا ما نسمّيه في الفواتير أو دفاتر الحسابات قيوداً فكانوا يسمّونه nomina أي تسمية: ويبدو من هنا أنهم وسّعوا نطاق مفرد ratio إلى ملكة الحساب في كلّ الأشياء الأخرى. أمّا الإغريق فكانت لهم كلمة واحدة logos لكلّ من النطق والعقل، لا لأنهم اعتقدوا أن لا نطق بلا عقل، بل لأنه لا عقل بلا نطق، وسمّوا فعل الاستدلال قياساً (syllogism)، ممّا يعني جمع نتائج قول إلى قول آخر. ولأن الأشياء نفسها يمكن أن تدخل في حساب أعراض متنوّعة فإن تسمياتها قد حُرّفت وتنوّعت بصور متباينة (لإظهار هذا التنوّع). ويمكن أن يُردّ تنوّع التسميات هذا إلى أربعة عناوين عامّة.

أوّلاً، يمكن أن يدخل شيء في الحساب بصفته مادّة، أو جسماً، بتسميات مثل "حيّ" و"محسوس"، و"عقلاني"، و"ساخن"، و"بارد"، و"متحوّل"، و"ثابت"، فكلّها تسميات تُفهم منها ضمناً كلمة "مادّة" أو "جسم"، فهي كلّها تسميات للمادّة.

ثانياً، يمكن أن يدخل شيء في الحساب، أو أن يؤخَذ بعين الاعتبار، لعرض أو لصفة نتصوّرهما فيه، مثلاً أنه متحوِّل، أو أنه بهذا الطول، أو أنه ساخن، الخ. وعندئذ نجعل من تسمية الشيء نفسه، بفعل تغيير أو تحريف ضئيل، تسميةً لذلك العرض: وبدلاً من "حيّ" نُدخل في الحساب "حياة"، وبدلاً من "متحوِّل"، "حركة"، وبدلاً من "ساخن"، "سخونة"، وبدلاً من "طويل"، "طول"، وما إلى ذلك. وكلّ هذه التسميات هي تسميات الأعراض والصفات التي تتميّز بها مادّة عن أخرى وجسم عن آخر. وتُسمّى تسميات مجرّدة، لأنها فُصلت، لا عن المادّة، بل عن انتاج المادّة.

ثالثاً، إننا نُدخل في الحساب خصائص أجسامنا نفسها، التي نميِّز بفضلها: فحينما نرى شيئاً، لا نحسب الشيء نفسه إنما رؤيته، ولونه وفكرته في

المخيّلة، وحين يُسمع شيء، لا نحسبه، بل نحسب السمع أو الصوت فحسب، أي تخيّلنا أو تصوّرنا له بواسطة الأذن. وهكذا هي تسميات التخيّلات.

رابعاً، نُدخل في الحساب ونأخذ بعين الاعتبار ونعطي تسميات، للتسميات نفسها ولأنواع الكلام: فإن كلمات "شامل"، "عامّ"، "خاصّ"، "ملتبس" هي تسميات لتسميات. و"إثبات" و"استفهام" و"أمر" و"سرد" و"قياس" و"موعظة" و"خطبة" وكثير ممّا يشابهها هي تسميات للكلام. تلك هي كلّ التنوعات للتسميات الإيجابية، التي وُضعت لتشير إلى شيء في الطبيعة، أو يمكن أن يختلقه عقل الإنسان، كالأجسام الموجودة أو التي يمكن تصوّر وجودها، أو إلى خصائص الأجسام أو الخصائص التي يمكن تصوّرها فيها، أو إلى الكلمات والكلام.

ثمّة تسميات أخرى أيضاً، تُدعى سلبية، وهي ملاحظات تدلّ على أن كلمة ما ليست تسمية للشيء موضوع البحث، مثل كلمات "لا شيء"، "لا أحد" "لامتناهٍ"، "عاصٍ"، "ثلاثة ناقص أربعة"، وما إلى ذلك، وهي مع ذلك مستخدَمة في الحساب، أو في تصحيحه، وتُعيد إلى ذهننا تفكّراتنا الماضية، على الرغم من أنها ليست تسميات لأيّ شيء، لأنها تجعلنا نرفض القبول بتسميات ليست مستخدَمة استخداماً صحيحاً.

وليست كلّ التسميات الأخرى سوى أصوات من دون دلالة، وهي نوعان: الأوّل حين تكون التسمية جديدة ولكنّ معناها ليس مفسّراً بواسطة تعريف، وقد وضع الكثير منها المدرسيّون والفلاسفة المرتبكون.

والنوع الثاني هو حين يصوغ البشر تسمية من تسميتين لهما دلالتان متناقضتان وغير متماسكتين، كالتسمية "جسم غير جسماني" أو ما يوازيها، "مادّة غير جسمانية"[3]، وعدد كبير غيرها. فحين يكون الإثبات خاطئاً، لا

---

(3) "الجسم غير الجسماني أو المادّة غير الجسمانيّة"، عبارتان تعنيان المعنى ذاته: هذه أمثلة مُميّزة يستخدمها هوبز للسخرية من عُلماء اللاهوت كما من فلاسفة المذهب الآخرين.

تعني التسميتان اللتان تؤلّفانه، واللتان وُضعتا معاً وجُعلتا تسميةً واحدة، أيّ شيء. على سبيل المثال، إذا كان من قبيل الإثبات الخاطئ أن يُقال إن مضلّعاً رباعيّاً هو دائري، فإن عبارة "مضلّع رباعي دائري" لا تعني شيئاً، بل إنها مجرّد صوت. وبالمقابل إذا كان من الخطأ أن يُقال إن الفضيلة يمكن أن تُسكب أو أن تُنفخ نحو الأعلى أو الأسفل، فإن الكلمات "فضيلة مسكوبة"، "فضيلة منفوخة"، هي عبثيّة وفاقدة الدلالة، شأنها شأن المضلّع الرباعي الدائري. ومن ثمّ فإنك بالكاد تجد كلمة بلا معنى وبلا دلالة إلّا وتكون مؤلّفة من تسميات لاتينية أو إغريقية. والفرنسيون نادراً ما يسمعون مخلّصنا يُدعى "الكلمة" إنما غالباً "الفعل": مع أن الفعل والكلمة لا يختلفان سوى في أن الواحدة لاتينية والأخرى فرنسية[4].

حين يسمع إنسان كلاماً وتراوده أفكار بان كلمات ذلك الكلام وروابطها قد نُظّمت ورُتّبت لكي تعني شيئاً، عندئذ يقال إنه فهمها، كون الفهم ليس إلّا تصوّراً يسبّبه الكلام. ولذا إذا كان الكلام خاصّاً بالإنسان (وهو كذلك حسب معرفتي)، فعندئذ يكون الفهم خاصّاً به أيضاً. لذلك لا يمكن أن يكون ثمّة فهم للإثباتات العبثية والخاطئة إذا كانت عامّة، على الرغم من أن الكثيرين يعتقدون أنهم يفهمونها، في حين أنهم في الحقيقة إنما يردّدون الكلمات بصوت خافت أو يستظهرونها في أذهانهم.

أمّا عن أنواع الكلام التي تدلّ على الشهوات والمقت وأهواء عقل الإنسان، وعن استخدامها وإساءة استخدامها، فسوف أتحدّث عنها بعد أن أتحدّث عن الأهواء.

وتسميات الأشياء التي تؤثّر فينا، أي التي تسرّنا والتي تثير استياءنا، هي في الخطاب العامّ للبشر ذات دلالة غير ثابتة، لأن كلّ البشر لا يتأثّرون بالشيء

---

(4) الكلمة والفعل وردا باللغة الفرنسيّة في النص.

نفسه بالطريقة نفسها، ولا الإنسان نفسه في كلّ الأحيان. وبما أن كلّ التسميات مفروضة للدلالة على تصوّراتنا، وكلّ انفعالاتنا ليست إلّا تصوّرات، حين نتصوّر الأشياء نفسها بطرق مختلفة، لا نستطيع أن نتجنّب تسميتها بتسميات مختلفة. وعلى الرغم من أن طبيعة ما نتصوّره هي نفسها، فإن تنوع استقبالنا له، بالنظر إلى التكوينات المختلفة للجسم وإلى الآراء المسبقة، تعطي لكلّ شيء صبغة من أهوائنا المختلفة. ولذا فإن الإنسان عندما يتفكّر، يتعيّن عليه أن يتنبّه للكلمات فهي، إلى جانب دلالتها على ما نتخيّله من طبيعتها، لها أيضاً دلالة ناتجة عن طبيعة المتكلّم وميوله واهتماماته. هكذا هي تسميات الفضائل والرذائل: فيسمّي الإنسان حكمةً ما يسمّيه الآخر خوفاً، ويسمّي الإنسان قسوةً ما يسمّيه الآخر عدالة، ويسمّي الإنسان إسرافاً ما يسمّيه الآخر شهامة، ويسمّي الإنسان وقاراً ما يسمّيه الآخر غباء، الخ.

ولذا فإن مثل هذه التسميات لا يمكن أبداً أن تكون أسساً صحيحة لأيّة استدلالات منطقية، شأنها شأن الاستعارات والصور البيانية، لكنّ هذه الأخيرة أقلّ خطورة، لأنها تُقرّ بعدم ثبات دلالاتها، الأمر الذي لا تفعله التسميات الأخرى.

5

في العقـل والعلـم

حين يقوم الإنسان بالاستدلال، فإنه لا يفعل سوى تصوّر كلٍّ إجمالي انطلاقاً من جمع أجزاء، أو تصوّر حاصل طرح مجموع من آخر؛ وهو شيء إذا تمّ بواسطة الكلمات، يكون بمثابة تصوّر لتعاقب تسمية كلّ الأجزاء إلى تسمية الكلّ الإجمالي، أو من تسمية الكلّ وجزء واحد إلى تسمية الجزء الآخر. وعلى الرغم من أنه في بعض الأشياء، كما في الأعداد، يسمّي البشر، إلى جانب الجمع والطرح، عمليّات أخرى مثل الضرب والقسمة، إلّا أنها كلّها الشيء نفسه: فإن الضرب ليس سوى جمع أشياء متساوية، والقسمة ليست سوى طرح شيء واحد لعدد ممكن أكثر من مرّة. ولا تُطبّق هذه العمليات على الأعداد فحسب، بل على كلّ الأشياء التي يمكن أن تُجمع معاً أو يُطرح الواحد منها من الآخر. فكما يعلّم علماء الحساب جمع الأعداد وطرحها، كذلك يعلّم علماء الهندسة الشيء نفسه في الخطوط والأشكال (المجسّمة والمسطّحة) والزوايا والنسب والأزمنة ودرجات السرعة والقوّة وما شابه. ويعلّم علماء المنطق الشيء نفسه في تعاقب الكلمات، وجمع تسميتين في صيغة إثبات، وصيغتي إثبات في قياس، وقياسات كثيرة في برهان؛ ومن الحاصل أو نتيجة القياس يطرحون قضية واحدة ليجدوا الأخرى، ويجمع كتّاب السياسة المعاهدات ليجدوا واجبات البشر، والمحامون يجمعون القوانين والوقائع

ليجدوا الصواب والخطأ في أفعال الأفراد. وبالمحصّلة، حيث يوجد مكان للجمع والطرح، هنالك أيضاً مكان للعقل، وحيث لا مكان لهما، لا يوجد شيء يفعله العقل.

ونتيجة لهذا كلّه يمكننا أن نعرف (أي أن نحدّد) دلالة كلمة "عقل" هذه حين نحسبها بين ملكات الذهن. فالعقل، بهذا المعنى، ليس إلّا حساباً (أي جمع وطرح) لتعاقب التسميات العامّة المتّفَق عليها لتحديد أفكارنا والدلالة عليها. أقول "لتحديدها" عندما نحسب بأنفسنا، و"الدلالة عليها" حين نبرهن حساباتنا أو نوافق عليها أمام آخرين.

وكما يكثر في علم الحساب أن يخطئ قليلو الخبرة وحتى الأساتذة أنفسهم وينتهون إلى نتائج خاطئة، كذلك الحال أيضاً في أيّ موضوع استدلالي آخر يمكن أن يُخدع الأكثر انتباهاً والأكثر ممارسة بين البشر ممن توصّل إلى نتائج زائفة، لا لأن العقل نفسه ليس دائماً عقلاً مستقيماً، وعلم الحساب ليس فنّاً يقينيّاً ومعصوماً عن الخطأ؛ بل لأن عقل إنسان واحد أو عقل مجموع، أي عدد من البشر لا يصنع اليقين، كما أن حساباً ما لا يكون سليماً لمجرّد أن عدداً كبيراً من البشر قد وافق عليه بالإجماع. ولذا، كما في حال الخلاف بشأن حساب، يتعيّن على الطرفين أن يتّفقا بمحض إرادتهما على اعتبار العقل المستقيم عقلاً محكّماً أو قاضياً ما، فيقبلان كلاهما حكمه، وإلّا تحوّل خلافهما شجاراً عنيفاً أو بقي بلا حلّ، لافتقارنا إلى عقل مستقيم وضعته الطبيعة، كذلك الحال في كلّ النقاشات، على أنواعها؛ فحين يتذمّر الذين يظنّون أنفسهم أحكم من كلّ الآخرين، ويطالبون بالعقل المستقيم كحَكَم، وهم في الواقع يسعون ألّا تحدّد عقول الآخرين الأشياء بل عقلهم وحده، فهذا أمر لا يُحتمل في مجتمع البشر، تماماً كما لا يحتمل في لعبة الورق أن يستعمل المرء الورقة الأكثر توافراً بين يديه كورقة رابحة، بعد أن يكون قد تمّ اختيار الورقة الرابحة. لا يختلف عن ذلك الذين يريدون لكلّ من أهوائهم، عندما

تجتاحهم، أن تُعتبر عقلاً مستقيماً[1]، وذلك في خلافاتهم الشخصية: إنهم بمجرّد مطالبته بذلك يُظهرون نقص العقل المستقيم لديهم.

إن استخدام العقل وغايته ليسا في إيجاد مجمل النتيجة أو بعض النتائج وحقيقتها، بعيداً عن التعريفات الأولى والدلالات الموضوعة للتسميات، بل في البدء منها والمضي من نتيجة إلى أخرى. لذلك، لا يمكن أن يوجد يقين بالنتيجة النهائية دون يقين بكلّ تلك الإثباتات والإنكارات التي أُسّست عليها واستُنتجت منها. وكما قد يجمع ربّ أسرة، وهو يدبّر حسابه، حاصل فواتير النفقات في مجموع واحد، دون النظر في جمع كلّ فاتورة على يد أولئك الذين يقدّمونها في الحساب، ولا في ما هو يدفع مقابلها، وذلك لا يفيده أكثر ممّا لو قبل بالحساب الإجمالي، واثقاً بمهارة المحاسب ونزاهته: كذلك الأمر بالنسبة إلى الاستدلال في كلّ الأشياء الأخرى، فإن الذي يأخذ النتائج بناء على ثقته بالمؤلّفين، ولا يأتي بها من البنود الأولى في كلّ حساب (التي هي دلالات التسميات كما تحدّدها التعريفات)، يخسر جهده، ولا يعرف أيّ شيء، إنما يصدّق فقط.

حين يحسب الإنسان، دون استخدام الكلمات، الأمرَ الذي يمكن القيام به في أشياء معيّنة، (كما يحصل مثلاً عندما نرى شيئاً ما ونقدّر ما يُرجّح أن يكون قد سبقه أو ما قد يليه)، فإذا لم يتبعه ما كان متوقّعاً، أو إذا لم يسبقه ما كان مرجّحاً، فهو خطأ، وهذا أمر قد يتعرّض له حتى أكثر البشر تبصّراً. ولكن حين نستدلّ بواسطة كلمات ذات دلالة عامّة ونقع على استنتاج عامّ زائف،

---

(1) هذا المزج بين الأهواء والعقل هو أحد أهم أسباب الاضطرابات المدنيّة. وكما قال هوبز، ما نُسمّيه بالعقل، ليس أكثر من تعاقُب سديد للأحاسيس في الدماغ. فالعقل المُستقيم مُناهض للأهواء التي تستهدف مصلحة الفاعل؛ إنه يعود إلى تقدير النتائج انطلاقاً من تعاريف صحيحة. فيقتضي بالتالي أن تكون الأخيرة موضوعةً، وهذه هي مُهمّة الحاكم المُطلق. فإذا ما كان الأخير عقلانيّاً، بمعنى أنه يقوم (أو ينبغي أن يقوم) بخياراتٍ عقلانيّة، فهذا لأنه هو من يحدّد العقل المُستقيم.

يُسمّى ذلك عامّةً خطأً، ولكنه في الحقيقة عبث، أو خطاب بلا معنى. لذلك، فإن الخطأ ليس سوى توهّم نفترض فيه أن شيئاً ما هو من الماضي أو من المستقبل، في حين هو لم ولن يحصل، ولكن في الوقت نفسه لم يكن من دليل على استحالته. ولكن حين نطلق تأكيداً عامّاً، تكون إمكانيّته غير قابلة للتصوّر إن لم يكن صحيحاً. والكلمات التي لا نتصور بواسطتها إلّا صوتاً هي تلك التي نسمّيها عبثية، بلا دلالة، بلا معنى. وهكذا، إذا حدّثني أحدهم عن مضلّع رباعي دائري، أو عن أعراض للخبز في الجبن، أو عن موادّ غير مادّية، أو عن ذات حرّة، أو عن إرادة حرّة، أو عن أيّ شيء حرّ غير ما هو حرّ بسبب غياب ما يعيقه، لن أقول إنه على خطأ بل إن كلماته كانت بلا معنى، أي عبثية[2].

لقد قلت من قبل، في الفصل الثاني، إن الإنسان يمتاز فعلاً عن سائر الحيوانات بتلك الملكة التي تسمح له، حين يتصوّر أيّ شيء كان، أن يبحث عن نتائجه وعن الآثار التي يمكن الحصول عليها منه. والآن أضيف هذه الدرجة الأخرى من الامتياز نفسه، وهي أنه يستطيع بواسطة الكلمات أن يردّ النتائج التي يجدها إلى قواعد عامّة تُسمّى نظريات أو حكماً، أي أنه يستطيع أن يستدلّ أو يحسب، ليس بالأرقام فحسب، بل بكلّ الأشياء الأخرى التي يمكن للمرء أن يجمعها بأخرى أو يطرحها من أخرى.

لكنّ هذا الامتياز يقيّده امتياز آخر وهو امتياز العبثيّة، التي لا يتعرض لها أيّ مخلوق حيّ غير الإنسان. ومن بين البشر، إن الأكثر تعرضاً لها هم الذين

---

(2) يُمارس هوبز ها هنا سخرية هائلة بشأن تحديد الحريّة التي ليست بالنسبة إليه سوى انتفاء العوائق - فالحريّة هي في الواقع حركة. وعليه، فإن عبارات الإرادة الحرّة، والدائرة المُربّعة، مُتشابهتان من حيث اللامعنى. حول الحريّة بمثابة الحركة الحرّة (وليس بمثابة الإرادة الحرّة)، راجع تحديد الإرادة، الفصل 6، والإنسان الحرّ، الفصل 21: "الرجل الحرّ هو الذي لا يُعيقه شيءٌ عن القيام بما يشاء القيام به، وذلك بالنسبة إلى الأُمور التي يستطيع أن يقوم بها وفقاً لقدرته وذكائه. ولكن، وعندما تُطبّق ألفاظ حرّ وحريّة على أشياء غير الأجسام، يكون الأمر إساءةً في استعمال اللغة".

يمتهنون الفلسفة[3]. فما يقوله عنهم شيشرون في مكان ما صحيح تماماً، وهو أنه لا يوجد شيء عبثيّ إلّا ونجده في كتب الفلاسفة. والسبب ظاهر، فليس هناك واحد منهم يبدأ استدلاله من تعريفات التسميات التي سوف يستخدمها أو شروحها، وهذا منهج لم يُستخدم إلّا في علم الهندسة، ممّا جعل نتائجه أكيدة بشكل قاطع.

1- إنني أعزو السبب الأوّل للنتائج العبثية إلى النقص في المنهج، إلى عدم بدئهم استدلالاتهم من التعريفات، أي من الدلالات الموضوعة لكلماتهم، كما لو كانوا يستطيعون أن يؤدّوا حسابهم دون أن يعرفوا قيمة كلمات الأعداد واحد، اثنان، وثلاثة.

وبما أن كلّ الأجسام تدخل في الحساب لاعتبارات متنوّعة ذكرتها في الفصل السابق، وبما أن لهذه الاعتبارات تسميات متنوّعة، تنتج عن هذا الغموض أمور عبثية متنوعة من الالتباس والربط غير المناسب لتسمياتها في التأكيدات. ولذلك:

2- فإنني أعزو السبب الثاني للتأكيدات العبثية إلى إعطاء تسميات أجسام للأعراض، أو تسميات أعراض للأجسام، كما يفعل الذين يقولون إن الإيمان يُسكب أو يُنفخ، في حين لا يمكن أن يُسكب أو يُنفخ شيء غير جسماني أينما كان؛ أو الذين يقولون إن الامتداد جسم، والتخيّلات أرواح، إلخ.

3- والثالث أعزوه إلى إعطاء تسميات أعراض الأجسام الواقعة خارجنا إلى أعراض أجسامنا نحن، كما يفعل الذين يقولون إن اللون هو في الجسم، والصوت في الهواء، الخ.

4- والرابع أعزوه إلى إعطاء تسميات الأجسام إلى التسميات أو الكلام، كما يفعل الذين يقولون إن هناك أشياء عامّة، وإن مخلوقاً حيّاً هو جنس، أو هو شيء عامّ، إلخ.

---

(3) يشنّ هوبز هنا حملةً على فلسفة الجامعات، وعلى من يصنعون من الفلسفة مهنةً فيعلّمونها؛ وهو يأمل عند كتابة اللفياثان أن تنوب فلسفته إيجاباً عن تلك التي كانت مُدرّسة في زمنه.

5- والخامس أعزوه إلى إعطاء تسميات الأعراض إلى التسميات أو الكلام، كما يفعل الذين يقولون إن طبيعة الشيء في تعريفه، وإن الأمر الذي يعطيه إنسان هو إرادته، وما شابه ذلك.

6- والسادس أعزوه إلى استخدام الاستعارات والمجازات وغيرها من الصور البيانية بدلاً من الكلمات بمعناها الحقيقي. ذلك أنه، وإن كان مشروعاً أن نقول مثلاً في الكلام العامّ، إن الدرب يسير أو يقود في هذا الاتّجاه أو ذاك، وإن المثل يقول هذا أو ذاك (بينما الدروب لا تسير والأمثال لا تقول)، ففي الحساب وفي البحث عن الحقيقة، ليس هذا الكلام مقبولاً.

7- والسابع أعزوه إلى التسميات التي لا تدلّ على شيء، إنما نأخذها من المدارس ونتعلّمها بالاستظهار، مثل "أُقنومي"، "استحالة (القربان)"، "وجودي"، و"الآن الأبدي" وما شابه ذلك من نفاق أهل المدرسيين.

ليس من السهل على الذي يستطيع تجنّب هذه الأشياء أن يقع في أي عبثيّة، ما لم يكن ذلك بفعل طول حساب، حيث يمكنه أن ينسى ما سبق. فالبشر بطبيعتهم يستدلّون بالطريقة نفسها، وبطريقة صحيحة، إن كان لديهم مبادئ جيّدة. فمن هو الذي يبلغ به الغباء حدّ الوقوع في الخطأ في علم الهندسة والبقاء فيه حين يكشف له آخر عنه؟

هكذا يبدو أن الاستدلال لا يولد معنا مثل الحسّ والذاكرة، ولا نحن نكتسبه بالخبرة وحدها، كما هي حال الفطنة، إنما نبلغه بالمهارة: أوّلاً بإعطاء التسميات المناسبة، وثانياً باتّباع منهج جيّد ومنتظم في المضيّ من العناصر، التي هي التسميات، إلى التأكيدات المكوّنة بربط تسمية بأخرى، ومن ثمّ إلى القياسات التي هي الربط بين تأكيد وآخر، حتى نصل إلى معرفة كلّ تعاقبات التسميات المتعلّقة بالموضوع قيد البحث، وهذا ما يسمّيه البشر علماً. وفي حين أن الحسّ والذاكرة ليسا سوى معرفة الوقائع، وهي أشياء مضت ولا يمكن استعادتها، فإن العلم هو معرفة التعاقبات وارتباط واقعة بأخرى، وبفضله نعرف، ممّا نستطيع فعله الآن، كيف نفعل شيئاً آخر إن أردنا، أو الشيء نفسه

في وقت آخر: لأننا حين نرى كيف يحدث أيّ شيء، لأيّة أسباب وبأي طريقة، نرى، إذا توافرت الأسباب المماثلة ضمن قدرتنا، كيف نجعلها تُحدث نتائج مماثلة.

لذا لا يتمتّع الأطفال بأيّ عقل قبل بلوغهم القدرة على استخدام النطق، لكنّهم يسمَّون مخلوقات عاقلة بسبب الإمكانيّة الظاهرة لديهم لاستخدام العقل في وقت لاحق. ومعظم البشر، وإن كانوا يستخدمون شيئاً من الاستدلال، كما يحدث إلى حدّ ما في العدّ، لا يستخدمون منه إلّا القليل في الحياة العامّة التي يحكمون أنفسهم فيها، بعضهم بدرجة أفضل وبعضهم أسوأ، وفقاً للاختلاف في الخبرة وسرعة الذاكرة والميل إلى غايات متعدّدة، وبوجه خاصّ وفقاً لحسن الحظّ أو سوئه، والواحد وفقاً لأخطاء الآخر. ففيما يتعلّق بالعلم، أو بقواعد معيّنة لأفعالهم، فإنهم بعيدون عنها إلى حدّ عدم معرفتهم بها إطلاقاً. وقد ظنّوا أن علم الهندسة سحر. أمّا بالنسبة إلى العلوم الأخرى، فإن الذين لم يتعلّموا بداياتها ولم يساعَدوا على التقدّم فيها إلى حدّ معرفة كيفيّة اكتسابها وتوليدها، هم في هذه النقطة مثل الأطفال الذين لا فكرة لديهم عن الولادة، وتقودهم النساء إلى الاعتقاد بأن أشقّاءهم وشقيقاتهم لم يولدوا بل عُثر عليهم في الحديقة.

مع ذلك، فإن الذين لا يملكون العلم هم في حال أفضل وأنبل بفطنتهم الطبيعية من أولئك الذين، عن طريق إساءة الاستدلال أو الثقة بالذين يستدلّون خطأً، يقعون في قواعد عامّة زائفة وعبثية. إن جهل الأسباب والقواعد لا يُخرج البشر عن مسارهم إلى الحدّ الذي يفعله الاعتماد على قواعد زائفة، وأخذ ما ليس سبباً لما يطمحون اليه ـ بل هو بالأحرى من أسباب نقيضه ـ على أنه كذلك.

وختاماً، إن نور الذهن الإنساني هو الكلمات الثاقبة، الصافية والمجرّدة من كلّ التباس بفضل تعريفات دقيقة؛ العقل هو التقدّم؛ نموّ العلم هو الطريق؛ وخير الجنس البشري هو الغاية. وبالعكس، فإن الاستعارات والكلمات الخالية

من المعنى والملتبسة هي كالسراب الخادع، والاستدلال بناءً عليها هو بمثابة تجوال بين عبثيّات لا تُحصى، وغايتها هي النزاع والفتنة، أو الازدراء.

وكما أن الكثير من الخبرة هو فطنة، كذلك الكثير من العلم هو تعقّل . وعلى الرغم من أننا نطلق في العادة على كليهما اسماً واحداً هو الحكمة، فإن اللاتين كانوا يميّزون دائماً بين الفطنة prudentia والتعقّل sapientia، فيعزون الأولى إلى الخبرة والثانية إلى العلم. ولكن لكي نُظهر الفرق بينهما بوضوح أكبر، لنفترض أن إنساناً يتمتّع طبيعيّاً بقدرة على استخدام أسلحة ببراعة، وأن آخر أضاف إلى تلك البراعة علماً مكتسَباً بالأماكن التي يستطيع أن يجرح خصمه فيها أو أن يجرحه خصمه في كلّ وضعيّة ممكنة: فإن مهارة الأوّل هي بالنسبة إلى مهارة الثاني مثل الفطنة بالنسبة إلى التعقّل، كلاهما مفيد ولكنّ نجاح الثاني مؤكد. لكنّ الذين يثقون بسلطة الكتب فقط فيتبعون الأعمى مغمضين، هم مثل الذي يثق بالقواعد الزائفة لمعلّم مبارزة، فيتحدّى بادّعاء خصماً ما، فيقتله هذا الأخير، أو يجلب عليه العار.

إن علامات العلم، بعضها يقيني ومؤكّد وبعضها الآخر غير يقيني. فالعلامات تكون يقينية حين يكون الذي يدّعي العلم في أيّ شيء قادراً على تعليم هذا الشيء، أي على إثبات حقيقته لآخر بوضوح؛ وتكون غير يقينية حين تجيب أحداث معيّنة فحسب عن ادّعائه وتثبت في مناسبات عدّة أنها كما يقول. إن علامات الفطنة كلّها غير يقينية، لأنه من المستحيل ملاحظة كلّ الملابسات التي يمكن أن تغيّر النتائج بالخبرة وتذكّرها. ولكن أن يتنازل الإنسان، في أيّ مجال لا يتوافر فيه له علم يقيني يمضي به، عن حكمه الطبيعي الخاصّ، ويهتدي بمبادئ عامّة قرأها لدى المؤلفين وخاضعة لاستثناءات عديدة، فهذه علامة حمق تسمّى عموماً بازدراء حذلقةً(*) وحتى بين الذين يحبّون، في مجالس

(*) الكلمة التي استخدمها هوبز هنا هي pedantry وهي تعني في الإنكليزية على وجه الدقّة من اكتسب معرفته من بطون الكتب وحدها ولم يتعلّم شيئاً من الحياة العمليّة. (المترجمتان)

الجمهورية، أن يُظهروا قراءاتهم السياسية والتاريخية، قليلون للغاية هم الذين يُظهرونها في شؤونهم الداخلية المتعلّقة بمصلحتهم الخاصّة. إن لدى هؤلاء من الفطنة ما يكفي لشؤونهم الخاصّة، ولكنّهم، في الشأن العامّ، يهتمّون بسمعة ذكائهم الخاصّ أكثر ممّا يكترثون لنجاح شؤون الآخرين.

6

في الجذور الداخلية لحركة الأفكار الإراديّة التي تسمّى عموماً الأهواء، وفي الكلام الذي يعبّر عنها

لدى الحيوانات[1] نوعان من الحركة الخاصّة بها: واحدة تُسمّى حيويّة، تبدأ بالولادة وتستمرّ دون انقطاع طوال حياتها، مثل دورة الدم والنبض والتنفّس والهضم والتغذية والإخراج الخ.؛ وفي هذه الحركات لا حاجة لمساعدة من الخيال، والأخرى هي الحركة الحيوانيّة، التي تسمّى أيضاً حركةً إرادية، كالسير

(1) في هذا الفصل، سوف يكون البحث بشأن الحيوان الإنساني، مُعتبَراً من ناحية الجسد. وهنا يحدّد هوبز العناصر الأولى الخاصّة بعلم الإنسان الأخلاقي المادي، حيث المحاور الأساسيّة الثلاثة هي على هذا النحو: أ) إن أهواء الحيوان الإنساني هي حركات داخليّة في الجسد. ب) إن الأهواء هي بسيطة (غير مُركّبة)، وقابلة للزيادة والنقصان، كما أنها نقيضيّة (حب/كره، قابليّة/كراهية)؛ وأخيراً ج) الدرجات الأخلاقيّة (السيّئ والجيّد، الخ) تُحدّدها الأهواء، وبمعنى آخر، فإنه لا شيء جيّد أو سيّء بذاته، إنّما هو محسوس على أنه مُفيد أو مُضرّ، لذيذ أو مُسيئ، الخ. إن علم وظائف الأعضاء المادّي هذا، الذي هو في خدمة العلم المتعلّق بالإنسان على أنه جسد، هو دونما شكّ ركيزة أساسيّة للعلم السياسي في العمل الذي يقوم به هوبز؛ إنه يستبعد الإحالة إلى الذوات، أي يُقصي نهائيّاً عدم جدوى الفلسفة الجامعيّة، ويُنتج على الفور سياسةً مُعيّنة: سوف تهدف الدولة إلى توجيه الأهواء في طُرُقٍ مُعيّنة (فيجهد في ذلك الحاكم المُطلق)، وهذا ما يُشكّل شرط السلم الأهلي.

والكلام وتحريك أي من أطرافنا، على النحو الذي نتخيله أولاً في أذهاننا. وقد سبق وقلنا في الفصلين الأوّل والثاني إن الإحساس هو حركة في الأعضاء والأجزاء الداخليّة من جسم الإنسان، بفعل الأشياء التي نراها أو نسمعها الخ.، وإن التخيّل ليس سوى رواسب الحركة نفسها، التي تبقى بعد الإحساس. ولأن السير والكلام وما شابه من الحركات الإرادية ترتبط دائماً بتفكير مسبق حول (الأين والكيف والماذا)، فإنه من الواضح أن الخيال هو البداية الداخلية الأولى لكل حركة إرادية . وعلى الرغم من أن البشر غير المتعلّمين لا يتصوّرون وجود أيّة حركة على الإطلاق حيث يكون الشيء الذي يُحرَّك غير مرئي، أو حيث يكون المكان الذي يُحرَّك فيه ـ بسبب صغره ـ غير محسوس، إلّا أن ذلك لا يمنع وجود مثل هذه الحركات. فمهما بلغ المكان من الصغر، فإن ما يُحرَّك في مكان أكبر، يكون المكان الأصغر جزءاً منه، لا بدّ أن يُحرَّك أولاً في ذلك المكان الأصغر . هذه البدايات الصغيرة للحركة داخل جسم الإنسان، قبل أن تظهر في المشي والتحدّث والضرب وغير ذلك من أفعال مرئية، تسمّى بوجه عام جهداً (endeavour).

وهذا الجهد، حين يكون موجهاً نحو ما يسبّبه، يسمّى شهيّة أو رغبة، والتسمية الأخيرة هي التسمية العامّة، والأخرى غالباً ما تُحصر دلالتها بالرغبة في الطعام، أي بالجوع والعطش. وحين يكون الجهد للابتعاد عن شيء، فإنه يسمّى بوجه عام تجنّباً . هاتان الكلمتان، appetite (الشهيّة) وaversion (التجنّب)، قد أخذناهما من اللاتين؛ وكلاهما يدلّ على حركات، واحدة للاقتراب والأخرى للابتعاد. والأمر نفسه بالنسبة إلى الكلمتين اليونانيّتين الدالتين عليهما، وهما orme وaphorme. فإن الطبيعة نفسها غالباً ما تطبع البشر بتلك الحقائق التي يتعثّرون فيها فيما بعد، حين ينظرون إلى ما وراء الطبيعة، وإن المدارس لا تجد في مجرّد شهيّة الذهاب أو التحرّك أيّة حركة فعليّة ، ولكن بما أنه لا بد من أن يعترفوا بحركة ما، فإنهم يسمّونها حركةً مجازيّة، وما هذا

إلّا كلام عبثيّ؛ فإذا كان بالإمكان تسمية الكلمات مجازيّة، لا يمكن أن تسمى الأجسام والحركات كذلك.

ويقال إن البشر يحبّون ما يرغبون به، ويكرهون الأشياء التي يتجنّبونها. إذن فإن الرغبة والحب هما الشيء نفسه، عدا أننا ندلّ بالرغبة على غياب الموضوع، وبالحب ندلّ في الغالب على وجوده. كذلك فإننا بالتجنّب نعني غياب الموضوع، وبالكراهية نعني حضوره.

ومن الشهيّة والتجنّب ما يولد مع البشر، مثل شهيّة الطعام وشهية الإفراز (وهي يمكن أيضاً، وبشكل أكثر ملاءمة، أن تدعى تجنباً لما يشعرون به في أجسادهم) وبعض الشهيّات الأخرى، وهي ليست كثيرة. وما تبقّى، وهو الشهيّة تجاه أشياء معيّنة، ينبع من خبرة وتجربة لتأثيراتها على أنفسهم أو على الآخرين. فبالنسبة إلى الأشياء التي لا نعرفها على الإطلاق، أو التي لا نعتقد بوجودها، لا يمكن أن تكون لدينا رغبة أن نتذوّقها ونجرّبها. ولكنّنا نشعر بالتجنّب ليس فقط تجاه الأشياء التي نعرف أنها آذتنا، إنما أيضاً تجاه ما لا نعرف إذا كان سيؤذينا أم لا.

ونقول عن الأشياء التي لا نرغب بها ولا نكرهها إننا نزدريها: والازدراء ليس سوى انعدام الحركة أو مقاومة القلب تجاه فعل بعض الأشياء، وهي تنتج عن أن القلب قد سبق أن تحرّك في اتّجاه آخر، بفعل مواضيع أخرى أكثر قوّة، أو نتيجة نقص في الخبرة في هذه الأشياء.

ولأن تركيب جسم الإنسان هو في تبدّل مستمر، فإنه من المستحيل أن تسبّب الأشياء نفسها فيه الشهيّة والتجنّب ذاتهما دائماً، فكيف بالأحرى يُجمع البشر جميعاً على الرغبة في الموضوع نفسه أيّاً كان[2].

---

(2) إذا كان البشر كائناتٍ من الرغبة والأهواء، وإذا كانت تُسيّرهم الرغبةُ ذاتها، فإن موضوع هذه الرغبة يختلف من شخصٍ إلى آخر: من هُنا ينشأ الانشقاق، وبصورةٍ عامّة المشكلة السياسيّة. ولو لم تكن الرغبة موجودة، لما كانت السياسة مشكلةً بين البشر، ولما كتب هوبز كتابه اللفياثان!

لكن أياً كان موضوع شهيّة الإنسان أو رغبته، فإن هذا هو ما نسمّيه خيراً، وموضوع كراهيته وتجنّبه هو ما نسميه شرّاً، و موضوع ازدرائه سخفاً وغير جدير بالاعتبار. فإن كلمات الخيّر والشرّير والجدير بالازدراء هذه يرتبط استعمالها دائماً بالشخص الذي يستعملها، كونه لا وجود لشيء تنطبق عليه بصورة بسيطة ومطلقة، ولا يمكن اتخاذ قاعدة عامّة للخير والشرّ من طبيعة الأشياء ذاتها؛ بل هي تؤخذ من ذات الإنسان حيث لا توجد دولة، أو من الشخص الذي يمثّلها (عندما توجد الدولة)، أو ما مِنْ حَكَم أو قاض يتوافق عليه البشر المتنازعون ويجعلون من حكمه قاعدة الخير والشرّ.

إن في اللغة اللاتينيّة كلمتين تقترب دلالتهما من دلالتي الخير والشرّ، ولكنّهما ليستا الشيء نفسه على وجه الدقة، وهاتان الكلمتان هما Pulchrum وTurpe. والأولى بينهما تدلّ على ما يَعِد بالخير بعلامات ظاهرة، والأخرى على ما يَعِد بالشرّ. ولكن في لغتنا لا نملك أسماء على هذه الدرجة من العمومية لتعبّر عن ذلك. ولكننا نستعمل بدلاً من pulchrum عادل لبعض الأشياء، ولأشياء أخرى جميل أو وسيم أو أنيق أو شريف أو جذّاب أو محبوب؛ وبدلاً من turpe نستخدم أحمق ومشوّه ودميم ووضيع ومقرف وما شابه، حسب ما يتطلّبه الموضوع؛ وكلّ هذه الكلمات، في سياقها الصحيح، لا تدلّ سوى على المظهر أو الهيئة التي تعد بالخير أو بالشرّ. وهكذا يكون هناك ثلاثة أنواع من الخير: الخير في الوعد، وهو Pulchrum؛ والخير في الأثر، كنتيجة مرجوّة، وهو يسمّى Jucundum، أي مفرح؛ والخير في الوسيلة، وهو ما يُسمّى utile، أي المفيد؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى الشرّ: فالشرّ في الوعد هو ما يسمّونه Turpe؛ والشرّ في الأثر وفي الغاية يسمّى Molestum، أي مزعجاً ومثيراً للاضطراب؛ والشرّ في الوسيلة، inutile، أي غير مربح ومؤذ[3].

(3) لعلّ أولى الأهواء هي الرغبة، وهي مجهود باتّجاه ما يشعر به الجسد على أنه مُفيد ولذيذ. فالإنسان كما نراه، هو حيوانٌ حسّاس، يبحث عن كلّ ما هو لذيذ ومُفيد، مُبتعداً عن كلّ ما =

وكما أنه بالنسبة إلى الإحساس، ما يوجد فعلاً بداخلنا هو ـ كما قلت في السابق[4] ـ فقط حركة يسبّبها فعل الموضوعات الخارجيّة، ولكن في ما يظهر منه فقط: بالنسبة إلى البصر الضوء واللون، وبالنسبة إلى الأذن الصوت، وبالنسبة إلى المنخرين الرائحة الخ. هكذا عندما ينتقل فعل الموضوع ذاته من العين والأذن والأعضاء الأخرى إلى القلب، فإن الأثر الحقيقيّ لا يكون سوى حركة أو جهد، هو الشهيّة تجاه الموضوع المتحرّك أو تجنّبه. لكنّ مظهر هذه الحركة أو الإحساس بها هو ما نسمّيه إمّا اللذة أو الاضطراب.

هذه الحركة التي تسمّى شهية، ومظهرها يسمّى لذّةً وسروراً، يبدو أنها معزّزة للحركة الحيويّة ومساعدة لها؛ لذا لم يكن من الخطأ تسمية الأشياء التي تسبّب اللذة Jucunda (Juvando)، نسبةً إلى المساعدة والتقوية؛ ونقيضها Molesta، أي عدائيّة، نسبةً إلى إعاقة الحركة الحيويّة وإثارة الاضطراب فيها.

لذا فإن المتعة أو اللذة هي مظهر الخير أو الإحساس به؛ والألم أو الانزعاج هو مظهر الشرّ والإحساس به. وبالتالي فإن كل شهيّة ورغبة وحب تكون مصحوبةً بقدر كبير أو صغير من اللذة؛ وكلّ كره أو تجنّب يكون مصحوباً بقدر يزيد أو ينقص من الألم والضرر.

من المُتع أو اللذات ما ينشأ من الإحساس بموضوع حاضر، وهي ما يمكن تسميته بمُتع الحواس (كون كلمة الحسيّة، كما يستعملها فقط الذين يدينونها، لا مكان لها قبل وجود القوانين). إلى هذا النوع ينتمي كلّ ما يرضي الجسد ويحرّره، وكذلك كلّ ما يمتع النظر أو السمع أو الشمّ أو الذوق أو اللمس. ومنها ما ينشأ عن الترقّب الناتج عن توقّع غاية الأشياء ونتائجها، سواء

= هو مُضرّ ومُسيئ. فنحن بعيدون كلّ البعد عن نقطة انطلاق الله: فالعلم الخاص بالبشر لا يعنيهم من حيث هم كائنات،، بل من حيث هم أجساد، وعليه ان تكون الدولة حكماً على الكائنات (وفقاً لمخطّط إلهي) بل حكماً على الأجساد، وبمعنى آخر على الرغبات. وعليه، سوف يُصبح الحاكم المُطلق لدى هوبز مُنظّماً للرغبات أيضاً.

(4) راجع بداية الفصل الأوّل.

كانت هذه الأشياء ممتعة للإحساس أو مزعجة؛ وهذه متع للعقل الذي يستخرج هذه النتائج، وهي تسمّى عامّةً بالفرح. وبالطريقة نفسها، من الانزعاج ما يكمن في الإحساس، ويسمّى ألماً، ومنه ما يكمن في ترقّب العواقب، ويسمّى حزناً.

هذه الأهواء البسيطة التي تسمّى شهيةً ورغبةً وتجنباً وكراهيةً وفرحاً وحزناً، تتنوّع أسماؤها لاعتبارات متنوّعة. أوّلاً، حين يعقب أحدها الآخر، فإن تسميتها تتنوّع تبعاً لرأي البشر باحتمال بلوغ ما يرغبون به، وثانياً تبعاً للموضوع الذي يحبّونه أو يكرهونه، وثالثاً تبعاً للنظر في الكثير منها معاً، ورابعاً تبعاً للتغيير أو التعاقب نفسه.

فالشهية مع الاعتقاد ببلوغها تسمّى أملاً.

والشهيّة نفسها دون هذا الاعتقاد تسمّى يأساً.

والتجنّب، مع الاعتقاد بتسبّب الموضوع بالأذى، يسمّى خوفاً.

والتجنّب نفسه، مع أمل تفادي الأذى بالمقاومة، يسمّى شجاعة.

والشجاعة المفاجئة تسمّى خوفاً.

والأمل المتواصل ثقة بالنفس.

واليأس المتواصل انعدام الثقة بالنفس.

والغضب من أذى كبير أُلحق بسوانا، حين نتصوّر أنه تمّ بسبب الإجحاف، يسمّى نقمة.

والرغبة بالخير للآخرين، تسمّى نزوعاً إلى الخير وإرادة طيبة ورحمة. وإذا كانت للبشر عامّة، تسمّى طبعاً خيراً.

الرغبة في الثروات تسمّى جشعاً: وهذا اسم يستخدم دائماً للدلالة على اللوم، لأن البشر الذين يتنافسون على هذه الثروات يستاؤون من حصول الآخرين عليها؛ مع أن الرغبة نفسها ينبغي أن تُلام أو أن يُسمح بها تبعاً للوسائل التي تُستعمل للبحث عن هذه الثروات.

والرغبة في المنصب أو الأسبقية هي الطموح: وهو اسم يستخدم أيضاً بمعناه الأسوأ، للسبب الذي ذكرناه من قبل.

الرغبة في أشياء لا تخدم أغراضنا إلّا قليلاً، والخوف من أشياء لا تسبّب سوى عراقيل قليلة، يسمّى صغر النفس (pusillanimity).

احتقار المساعدات والعراقيل الصغيرة يسمّى كبر النفس (magnanimity).

وكبر النفس في مواجهة خطر الموت أو الإصابة بالجروح تسمّى شجاعة، وجَلَداً.

وكبر النفس في استخدام الثروات سخاء.

صغر النفس في الأمر ذاته دناءة أو بخل أو حرص، تبعاً لكونه مستحبّاً أو غير مستحبّ.

حبّ الأشخاص للرفقة يسمّى طيبةً.

حب الأشخاص لمتعة الحواس المحضة، شهوة طبيعية.

حب الأمر نفسه، عندما يحصل باجترار المتع السابقة، أي بتخيّلها، يسمّى **ترفاً** (luxury).

حب شخص واحد بذاته، مع رغبة في أن أحبّ بذاتي، يسمّى هوى الحبّ. والأمر نفسه، اذا ترافق مع خوف ألّا يكون هذا الحب متبادلاً، غيرة.

الرغبة بجعل الآخر يُدين فعلاً قام به، عن طريق أذيّته، تُسمّى حقداً.

الرغبة في معرفة لماذا وكيف هي فضول؛ وهي لا توجد في مخلوق حي إلّا الإنسان: هكذا يتميّز الإنسان عن الحيوانات الأخرى، ليس فقط بعقله، إنما أيضاً بهذا الهوى الفريد. فعند الحيوان تذهب شهيّة الطعام وغيرها من متع الحواس، بحكم تفوّقها، بالاهتمام بمعرفة الأسباب. وهذه شهوة للعقل تفوق، بالمثابرة على اللذة الناتجة عن توليد المعرفة المستمرّ والذي لا يتعب، القوّة القصيرة الأمد لأيّة لذّة جسديّة.

الخوف من قوّة غير مرئيّة يختلقها العقل، أو يتخيّلها انطلاقاً من حكايات مسموح بها في العلن، يسمّى ديناً؛ فإذا لم تكن الحكايات مسموحاً بها، يسمّى خرافة. وحين تكون القوّة المتخيَّلة حقيقةً كما نتخيلها، يسمّى الأمر ديناً حقيقيّاً.

الخوف دون إدراك السبب والموضوع يسمّى هلعاً (panic terror)، وذلك

انطلاقاً من القصص الخيالية التي تذهب إلى أن بان Pan(*) هو مسبّبه؛ في حين أنه، في الحقيقة، يوجد دائماً لدى من يخاف بهذه الطريقة أوّلاً إدراك للسّبب إلى حدّ ما، مع أن الآخرين يتبعون مثاله بالهرب، وكلّ منهم يفترض أن رفيقه يعلم السبب. لذا فإن هذا الهوى لا يحدث الّا وسط حشد، أو عدد كبير من الناس.

الفرح بإدراك ما هو جديد يسمّى إعجاباً؛ وهو يختصّ بالإنسان، لأنه يثير شهيّة معرفة السبب.

الفرح الناشئ عن تخيّل قوّة المرء وقدرته الشخصيّة، هو غبطة الفكر التي تسمّى مفاخرة. وهي، إذا كانت مؤسّسة على خبرة مستمدّة من أفعال ماضية، تعادل الثقة؛ أمّا إذا كانت مؤسّسة على إطراء الآخرين أو على ما يفترضه هو نفسه ليتلذّذ بعواقبه، تسمّى مجداً باطلاً (vainglory): وهو اسم ملائم، لأن الثقة القائمة على أساس سليم تؤدّي إلى العمل، في حين أن افتراض القوّة لا يؤدّي إلى ذلك، وبالتالي فإن دعوته بالباطل محقّة.

الحزن الناتج عن الاعتقاد بالافتقار إلى القوّة يسمّى وهناً للعقل.

المجد الباطل الذي يقوم على ادّعاء أو افتراض قدرات في ذواتنا، عالمين أنها ليست موجودة، هو أكثر شيوعاً بين الشبّان، وتغذّيه قصص وروايات حول الأشخاص الشجعان، وهو غالباً ما يُصلح مع العمر والعمل.

المجد المفاجئ هو الهوى الذي يسبّب الحركات المسمّاة ضحكاً؛ وهو ينتج إمّا عن عمل فجائيّ قاموا به هم بأنفسهم فأرضاهم، وإمّا عن إدراك تشوّه ما في الآخر، يصفّقون فجأة لأنفسهم لأنهم يقيسونها بتشوّه الآخر. وهو أكثر شيوعاً بين أولئك الذين يعون قلّة قدراتهم، وهم مجبرون على حفظ رضاهم عن

(*) في الأسطورة اليونانية إله المراعي والغابات والرعي؛ وهو تمثيل شخصي للإله كما يظهر في عملية الخلق والتغلغل في الأشياء. ويظهر في صورة نصفها الأعلى إنسان ونصفها الأسفل ماعز (المترجمتان)

ذواتهم من خلال مراقبة نواقص الآخرين. ولذلك فإن الإفراط في الضحك على عيوب الآخرين هو علامة صغر نفس. وإنه من بين الأعمال المناسبة للعقول العظيمة المساعَدة على تحرير الآخرين من الازدراء، وعدم مقارنة أنفسهم إلّا بالأقدر.

بالمقابل، إن الغم المفاجئ هو الهوى الذي يسبب البكاء؛ وهو ينشأ عن حوادث تسبّب فقدان أمل أو دعم كبير لقوّتهم. والأكثر عرضةً له هم الذين يتّكلون بشكل أساسيّ على المساعدات الخارجيّة، مثل النساء والأطفال. لذلك يبكي بعضهم لفقدان الأصدقاء، وبعضهم الآخر لافتقارهم إلى العطف، وآخرون لتوقّف مشاريعهم الانتقاميّة فجأة، نتيجة مصالحة. ولكن في جميع الأحوال، الضحك والبكاء كلاهما حركات فجائية تزيلها العادة. فلا أحد يضحك على نكات قديمة أو يبكي لمصاب قديم.

الحزن بسبب اكتشاف نقص في القدرات هو خجل، أي إنه الهوى الذي يكشف عن نفسه في احمرار الوجه، وهو يقوم على إدراك شيء غير مشرّف؛ وهو لدى الشبّان علامة على حبّ السمعة الطيبة، وهو أمر جدير بالثناء؛ ولدى كبار السن يدلّ على الشيء نفسه، لكن بما أنه يأتي متأخّراً، فهو ليس جديراً بالثناء.

احتقار السمعة الطيبة يسمّى وقاحة.

الحزن على مصاب الآخر هو الشفقة، وهو ينشأ عن تخيّل أن مصاباً مشابهاً قد يلمّ بالمرء نفسه؛ لذا فهو يسمّى أيضاً تعاطفاً، وفي لغة زماننا الشعور بالآخر (fellow-feeling). ولذلك عندما يقع مصاب نتيجة شرّ كبير، يشعر أفضل الناس بأقل قدر من الشفقة؛ وإزاء المصاب ذاته، إن الذين يبدون أقلّ قدر من الشفقة هم الذين يعتبرون أنفسهم أقلّ الناس عرضة للأمر نفسه.

الاحتقار أو قلّة الإحساس بمصاب الآخرين هو ما يسمّيه الناس قسوة القلب، وهو ينتج عن ثقة المرء بحظوته. فكون أيّ إنسان يستمتع بحدوث

أضرار كبرى للآخرين، دون أن تكون لديه غاية أخرى لذاته، هو أمر لا أتصوّره ممكناً .

الحزن لنجاح منافس في الثروة أو الشرف أو أي خير آخر، إذا ترافق مع جهد لتعزيز قدراتنا الخاصة لنعادله أو لنتجاوزه ، يسمّى منافسة؛ ولكن اذا ترافق مع جهد للحلول مكان المنافس أو عرقلة سبيله، فهو يسمّى حسداً.

حين تظهر في عقل الإنسان بالتناوب شهيّات وتجنّبات، آمال ومخاوف، تتعلّق بالشيء نفسه، وحين تخطر على بالنا بصورة متعاقبة نتائج متنوّعة، خيّرة وشرّيرة، للقيام بالعمل الذي نعزم عليه أو للعزوف عنه، بحيث تصبح لدينا أحياناً شهيّة تجاهه، وأحياناً تجنّب له، أحياناً أمل بالقدرة على القيام به، وأحياناً فقدان للأمل أو خوف من الإقدام عليه، فإن مجموعة الرغبات والتجنّبات والآمال والمخاوف، والتي تستمرّ حتى يتمّ الأمر أو يحكم باستحالته، هي ما نسمّيه **التروّي** (deliberation).

بالتالي فإنه لا **تروّي** في الأشياء الماضية، لأنه من الواضح أنه لا يمكن تغييرها؛ ولا بالنسبة إلى الأشياء التي يعرف أنها مستحيلة، أو يعتقد أنها كذلك، لأن البشر يعرفون أو يعتقدون أن هذا **التروّي** غير مجد. لكن بالنسبة إلى الأشياء المستحيلة التي نعتقد أنها ممكنة، فباستطاعتنا أن **نتروّى**، غير عارفين أن ذلك غير مجد. وهذا يسمّى **تروّياً** (deliberation)، لأنه يضع حدّاً لحريّة (liberty) قيامنا بالأفعال أو عزوفنا عنها، طبقاً لشهيّتنا أو تجنّبنا الخاصّين.

هذا التعاقب للشهيّات والتجنّبات والآمال والمخاوف المتناوبة لا يوجد في المخلوقات الأخرى بصورة أقلّ من وجوده في الإنسان؛ وبالتالي فإن الحيوانات أيضاً **تتروّى**.

ويقال عندئذ إن كلّ تروّ ينتهي حين يتمّ العمل الذي **يتروّى** في فعله أو يحكم باستحالته؛ لأنه حتى هذه اللحظة نحتفظ بالحريّة للقيام بالعمل أو العزوف عنه، طبقاً لشهيتنا أو تجنّبنا.

في **التروّي**، تكون الشهيّة الأخيرة، أو التجنّب الأخير، والتي ترتبط

مباشرةً بالفعل أو بالعزوف عنه، هي ما يسمّى بالإرادة؛ وهي فعل (وليست ملكة) أن نريد. والحيوانات التي تملك **التروّي** لا بدّ أن تملك أيضاً الإرادة. وتعريف الإرادة الذي تعطيه بشكل عام المدارس، بأنها شهيّة عقلانيّة، ليس بالتعريف الجيّد. فلو كان الأمر كذلك، لما أمكن وجود فعل إراديّ يناقض العقل لأن الفعل الإراديّ هو ذاك الذي ينتج عن الإرادة، ولا شيء غيره. ولكن إذا قلنا، بدلاً من شهيّة عقلانيّة، شهيّة ناتجة عن **تَرَوٍّ** مسبق، فإن التعريف يكون نفس الذي أعطيته هنا .الإرادة، بالتالي، هي الشهيّة الأخيرة في التروّي[5]. ومع أننا نقول في الكلام الشائع إن رجلاً كانت لديه إرادة القيام بالشيء، مع أنه لم يقم به، لكنّ ذلك ليس في حقيقته سوى ميل، ممّا لا ينتج فعلاً إراديّاً؛ فإن الفعل لا يعتمد عليه، بل على الميل الأخير أو الشهيّة الأخيرة. فلو كانت الشهيّات المتداخلة تجعل أيّ فعل إراديّاً، لكانت للسّبب ذاته كلّ التجنّبات المتداخلة تجعل الفعل لاإراديّاً، وهكذا يكون الفعل نفسه إراديّاً ولاإراديّاً في آن.

من هنا يتّضح أنه ليس فقط الأفعال التي تبدأ بالطمع أو الطموح أو الشهوة أو أيّة شهيّة تجاه الشيء المعزوم فعله هي أفعال إراديّة، بل أيضاً تلك التي تبدأ من التجنّب أو الخوف من العواقب التي تتبع العزوف عنه.

إن الصيغ الكلاميّة التي يُعبَّر بها عن الأهواء هي في جزء منها متشابهة وفي جزء آخر مختلفة عن تلك التي نعبّر بها عن أفكارنا. وبدايةً، كلّ الأهواء عامّة يمكن أن يُعبَّر عنها بصيغة دلالية، كما في قولنا "أحبّ وأخاف وأفرح وأتداول وأريد وآمر". ولكن لبعضها طرق تعبير متميّزة بذاتها، غير أنها لا تفيد التأكيد، إلّا حين تُستعمل للإشارة إلى أمور أخرى غير الهوى الذي تنتج عنه.

---

(5) إن الإرادة مُرتبطة بالتروّي، وتفترض الحكم في الأمور. لكنّ المسألة ها هنا ليست مسألة حكم في الأمور؛ المسألة هي فعل الفصل بين الرغبة والكراهيّة. حول تحديد الحكم، راجع بداية الفصل 7.

التروّي يعبّر عنه بصيغة الشرط، وهي مناسبة للدلالة على الافتراضات مع عواقبها، كما في قولنا "إذا تمّ ذلك فإن ذاك سيتبع"؛ وهذا لا يختلف عن لغة الاستدلال العقلي، خلا أن الاستدلال العقليّ يكون بالكلمات العامّة، أمّا التروّي فهو في الجزء الأكبر منه يعنى بالجزئيّات. لغة الرغبة والتجنّب هي صيغة الأمر (imperative)، كما في قولنا "افعل هذا و امتنع عن ذاك"؛ وهو، حين يكون الطرف المعنيّ مجبراً على القيام بالفعل أو الامتناع عنه، يكون أمراً (command)، وفي الحالات الأخرى رجاءً، وفي ما تبقّى من الحالات نصيحة. لغة المجد الباطل والغضب والشفقة وروح الانتقام هي التمنّي. ولكن بالنسبة إلى الرغبة في المعرفة، يوجد تعبير خاصّ هو الاستفهام، كما في "ما هذا؟ متى يتمّ؟ كيف يفعل ذلك؟ ولمَ؟" وإنني لا أجد لغةً أخرى للأهواء: فإن اللعن والقَسَم والشتيمة وغيرها لا دلالة لها بصفتها كلاماً، بل بصفتها أفعال اللسان الذي اعتاد عليها.

وإني أقول إن هذه الصيغ الكلاميّة هي تعبيرات أو دلالات إراديّة على ما في أهوائنا. لكنّها ليست إشارات أكيدة، لأنها قد تُستعمل بشكل اعتباطيّ، سواء أكانت لدى الذين يستعملونها أهواء مماثلة أم لا. إن أفضل الإشارات إلى الأهواء الحاضرة هي إمّا في الملامح وحركات الجسم والأفعال والغايات، أو في الأهداف التي نعرف بطرق أخرى أنها موجودة عند الإنسان.

وبما أنه في **التروّي** تنتج الشهيّات والتجنّبات لاستباق العواقب الجيّدة والشرّيرة، وتبعات الفعل الذي نتروّى فيه، فإن كونه خيّراً أو شرّيراً يعتمد على توقّع سلسلة طويلة من العواقب يندر أن يرى أيّ إنسان نهايتها. ولكن إذا كان الخير في هذه العواقب، بقدر ما يرى الإنسان، أكبر من الشرّ، فإن السلسلة كلّها تكون ما يدعوه الكتّاب خيراً ظاهراً أو محتملاً. وعلى النقيض من ذلك، حين يزيد الشر عن الخير، فإن الكلّ يكون شراً ظاهراً أو محتملاً. بحيث إن من يملك بفعل الخبرة أو العقل التوقّع الأفضل والأوثق للعواقب، هو من

يتروّى بنفسه بشكل أفضل؛ وهو قادر، عندما يشاء، على إعطاء أفضل نصيحة للآخرين.

والنجاح المتواصل في الحصول على الأشياء التي يرغب بها الإنسان من وقت لآخر، أو بعبارة أخرى الازدهار المتواصل، هو ما يدعوه البشر سعادة، أعني به السعادة في هذه الحياة. فإنه لا وجود لراحة البال الدائمة، ما دمنا نعيش هنا؛ ذلك أن الحياة نفسها ليست سوى حركة، ولا يمكن أبداً أن تكون بغير رغبة، ولا بغير خوف، كما لا يمكن أن تكون بغير إحساس. أمّا نوع السعادة الذي حضّره الله للذين يمجّدونه بورع، فإن الإنسان لن يعرفه قبل أن يتذوّقه، كونه عبارة عن أفراح تستعصي على الفهم الآن، كما تستعصي على الفهم كلمة المدرسيين: الرؤيا الطوباويّة.

إن الصيغة التي يدلّ بها الناس على رأيهم في كون الشيء خيّراً هي المديح. وتلك التي يدلّون بها على قوّة أو عظمة الشيء هي المبالغة. وتلك التي يدلّون بها على رأيهم بسعادة إنسان، تدعى في اليونانيّة (makarismos)، ونحن لا نملك كلمة توازيها في لغتنا. ويكفي لغرضنا الحاضر هذا القدر من الكلام عن الأهواء.

7

في غايات الخطاب[1] أو حلوله

لكلّ خطاب تحكمه الرغبة بالمعرفة نهاية، في آخر الأمر، إمّا بالتوصّل إلى نتيجة أو بالتخلّي عن الأمر. وهو ينتهي في اللحظة التي ينقطع فيها.

فإذا كان الخطاب ذهنيّاً فحسب، فإنه يتألف من أفكار عن كون الشيء سوف يكون أو لن يكون، أو عن أنه كان أو لم يكن. بحيث إنك حيثما قطعت تسلسل خطاب المرء، تتركه على افتراض أن الشيء سوف يكون أو لن يكون، أو أنه كان أو لم يكن. وكلّ هذه آراء. وما يسمّى تناوب الشهيّات في التروّي بشأن الخير والشر، هو نفسه تناوب الآراء في التحرّي عن حقيقة الماضي والمستقبل. وكما تسمّى الشهيّة الأخيرة في التروّي إرادةً، كذلك يسمّى الرأي

---

(1) الخطاب هو نوعٌ من القرار المُتّخذ بعد التروّي، بمعنى أن التروّي المُسبَق يفترض الحكم في الأمور. هذا هو السبب الذي يجعل هذا الفصل يبدأ (في الفقرة الثانية) بتحديد هذا الحكم (راجع أيضاً الفصل 6). ويُتيح ذلك لهوبز التمييز بين ما يتعلّق بالعلوم، وما يتعلّق بالرأي: فالعلوم تحدّد على نحو صحيح النتائج انطلاقاً من تعاريف مُمتحنة، الرأي هو الحكم في الأمور دون المفاعيل. وهذا ما يُفرّق المعرفة عن الإيمان. هذا هو التمييز الذي يصل إليه هذا الفصل.

الأخير في البحث عن الحقيقة الماضية والمستقبليّة حُكماً، أو حلاً وقراراً نهائياً لصاحب الخطاب. وكما أن كلّ سلسلة الشهيّات المتناوبة في مسألة الخير والشر تسمّى **تروّياً**، كذلك تسمّى كلّ سلسلة الآراء المتناوبة في مسألة الحقيقيّ والزائف شكاً.

لا يمكن لأيّ خطاب، مهما كان، أن يبلغ معرفةً مطلقةً بالحقيقة، ماضياً أو مستقبلاً. فبالنسبة إلى معرفة الواقع، إن أصلها هو في الإحساس، وفيما بعد في الذاكرة. وبالنسبة إلى معرفة العواقب، التي قلت سابقاً إنها تدعى علماً، فإنها ليست مطلقةً بل مشروطة. لا يمكن لأحد أن يعلم بالخطاب أن هذا الشيء أو ذاك هو، كان أو سيكون؛ هذه معرفة مطلقة ـ ولكنّه يعلم فقط أنه إذا كان هذا موجوداً، فإن ذاك موجود، وإذا كان هذا قد كان، فإن ذاك قد كان، وإذا كان هذا سيكون، فإن ذاك سيكون وهذه معرفة شرطيّة. وهي لا تتعلّق بارتباط شيء بآخر، بل بارتباط اسم باسم آخر للشيء نفسه.

وبالتالي، حين تتمّ صياغة الخطاب في كلام والبدء بتعريف الكلمات، والمباشرة بربطها في تأكيدات عامّة، وبربط هذه الأخيرة في أقيسة syllogisms، فإن النهاية أو المجموع الأخير يسمّى الاستنتاج؛ وفكرة الذهن المستدلّ عليها هي تلك المعرفة المشروطة، أو معرفة ترابط الكلمات، وهي ما يسمّى عامّةً بالعلم. لكن إذا لم يكن الأساس الأوّل لخطاب كهذا هو التعريفات، أو إذا لم تكن التعريفات مجموعةً بطريقة صحيحة في أقيسة، فإن النهاية أو النتيجة تكون رأياً، بالتحديد حول حقيقة أمر قيل، وإن كان في بعض الأحيان بكلمات عبثيّة أو خالية من المعنى، دون إمكانية لفهمها. وحين يعرف شخصان أو أكثر حقيقةً معيّنة، يقال إنهما على وعي مشترك بها، وهو يعني أنهم يعرفونها معاً. ولأن مثل هؤلاء الأشخاص هم أفضل الشهود على الحقائق التي يعرفها كلّ منهم، أو على الحقائق التي يعرفها طرف آخر، فإنه كان يُعتبر، وسوف يُعتبر دائماً، عملاً

شرّيراً للغاية أن يتكلّم أيّ إنسان بما يناقض هذا الوعي (الضمير)[2] (conscience)، أو أن يفسد آخر أو يجبره على فعل ذلك؛ لدرجة أن نداء الضمير كان دائماً موضع انتباه شديد في كلّ الأزمنة. بعد ذلك استخدم البشر الكلمة نفسها مجازياً للإشارة إلى معرفة حقائقهم السريّة وأفكارهم السريّة، لذلك يقال من باب البلاغة إن الضمير يساوي ألف شاهد. وأخيراً، إن البشر المغرمين بشدّة بآرائهم الجديدة، مع أنها من أكثر ما يكون عبثيّة، والميّالين بعناد إلى الاحتفاظ بها، قد أعطوا لتلك الآراء أيضاً اسم الضمير المبجَّل، كما لو كانوا يريدون أن يبدوا من غير المشروع تغييرها أو التهجّم عليها، وبذلك هم يزعمون معرفة أنها حقيقيّة، في حين أنهم لا يعرفون غالباً سوى أنهم يعتقدون ذلك.

وحين لا يبدأ خطاب إنسان بالتعاريف[3]، فإمّا أن يبدأ بشكل آخر من التأمّل الخاص به، وهو عندئذ يسمّى أيضاً رأياً، وإمّا أن يبدأ بقول لشخص آخر لا يشكّ بقدرته على معرفة الحقيقة ولا بنزاهته ولا بلجوئه إلى الخداع، وعندئذ لا يتعلّق الخطاب بالشيء بقدر ما يتعلّق بالشخص.

ويسمّى الحلّ تصديقاً أو إيماناً: تصديق للإنسان، وإيمان بالإنسان وبصدق ما يقوله معاً. وبذلك يكون في الإيمان رأيان، أحدهما يتعلّق بقول الإنسان، والآخر بفضيلته. أن تؤمن بإنسان أو تثق به أو تصدّقه، تعني الأمر

---

(2) بالمعنى الضيّق، ليس المقصود هنا الضمير الأخلاقي (الذي يدافع هوبز عن حريّته) بقدر ما إن المعرفة هي المقصودة: فإذا ما كنتُ عالماً بخصائص المُثلّث، لا أستطيع إنكارها ضميريّاً.

(3) يتجلّى هنا موضوع هذا الفصل: وهو إظهار أن حقائق الإيمان ليست من نوع المعرفة (علم التعاريف والمفاعيل) بل من الإيمان. ويشرح هوبز هنا أن الإيمان ليس الموافقة على حقيقة الشيء، بل هو الولاء للشخص الذي يعلنها، أي في هذه الحالة، عالم اللاهوت. فالإيمان هو القبول بمثابة معرفة حقيقيّة برأيٍ مُعيّن، أي بحديثٍ لا يستند إلى التعاريف.

نفسه، وهو الاعتقاد بصدق هذا الإنسان؛ ولكن أن تصدّق ما يقال، لا يدلّ سوى على رأي في صدق القول. ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه الجملة، "أؤمن بكذا"، كما في اللاتينيّة credo in، وفي اليونانيّة piseno eis، لا تستعمل أبداً الّا في كتابات اللاهوتيين. وبدلاً منها، في كتابات أخرى، تُستَعمَل: إنني أصدّقه، إنني أثق به، لدي ثقة به، أعتمد عليه، وفي اللاتينية يقال credo illi, fido illi، وفي اليونانيّة piseno anto؛ وهذا التفرّد في الاستخدام الكنسيّ للكلمة قد أثار جدالات كثيرة حول الموضوع الحقيقي للإيمان المسيحي.

ولكنّ المقصود بالإيمان، كما ورد في قانون الإيمان المسيحي (creed)، ليس الثقة بالشخص، بل الاعتراف والإقرار بالعقيدة. فليس المسيحيّون وحدهم بل كلّ أجناس البشر يؤمنون بالله بشكل يجعلهم يعتبرون كلّ ما يسمعونه منه حقيقةً، سواء فهموه أو لم يفهموه، وهذا كلّ الإيمان والثقة التي يمكن إعطاؤها لأيّ شخص على الإطلاق؛ ولكنّهم لا يؤمنون جميعاً بعقيدة قانون الإيمان المسيحي.

من هنا يمكننا الاستنتاج أننا حين نؤمن بكون أيّ قول صادقاً، انطلاقاً من حجج مستمدّة لا من الشيء نفسه ولا من مبادئ العقل الطبيعي، بل من سلطة الذي قاله أو من رأينا الإيجابيّ فيه، فإن موضوع إيماننا يكون المتكلّم أو الشخص الذي نؤمن أو نثق به والذي نأخذ بكلامه، وهو وحده الذي نكرّمه بإيماننا. ونتيجةً لذلك، عندما نؤمن بأن الكتاب المقدس هو كلام الله، دون أن يكون لدينا وحي مباشر من الله نفسه، فإن تصديقنا وإيماننا وثقتنا هي بالكنيسة، التي نأخذ بكلامها ونذعن له. والذين يصدّقون ما ينقله إليهم نبيّ باسم الله، إنما يأخذون بكلمة النبي ويكرّمونه، وبه يثقون ويؤمنون، فيلمسون الحقيقة فيما ينقله، سواء أكان نبيّاً حقيقياً أو زائفاً. وهذه هي حال كلّ رواية أخرى. ذلك أنني إذا لم أصدّق كلّ ما كتبه المؤرّخون حول أعمال الإسكندر وقيصر المجيدة، فلا أعتقد أنه يوجد سبب لاستياء أشباح الاسكندر وقيصر، أو أي

شخص آخر باستثناء المؤرّخين. فإذا قال تيت ليف (Tite Live)[*] إن الآلهة جعلت بقرةً تتكلّم، ولم نصدّقه، فإننا بذلك لا نشكّك بالله بل بتيت ليف. لذا فإنه من الواضح أن كلّ ما نؤمن به بناء على سبب وحيد هو سلطة البشر وكتاباتهم، سواء أكانوا مرسلين من الله أو لم يكونوا، هو إيمان بالبشر ليس أكثر[4].

(*) ليفي اسمه الكامل Titus Livius (17-50 ق.م) مؤرخ يهودي روماني. أرخ لروما من بداية تأسيس المدينة وكتبه في 142 كتاباً لم يبق منها إلّا 36، إنما بقيت أيضاً ملخصات للجميع عدا اثنين من الكتب المفقودة، وقد كتب هذه الملخصات باحث مجهول من القرن الرابع. لكن معظم المؤرخين التالين له اعتبروا كتاباته بعيدة عن الدقة إنما تمتاز بالشمول . (المترجمتان).

(4) إننا نُصدّق البشر دون غيرهم ليس بسبب حقيقة ما يقولون. طالما أن البشر مُسيّرون بأهوائهم، سوف يصدّقون ويؤمنون بما فيه إفادةٌ لهم؛ ويكفي أن تُقدّم الأمور إليهم على نحوٍ جيّد. هنا يبدو الشكّ والتهكّم عند هوبز، ولكن تبدو معه أيضاً الواقعيّة السياسيّة. ولعلّ المقصود هو ثقل الكنائس السياسي.

8

في الفضائل التي تسمّى عامّةً فكريّة، وفي العيوب المناقضة لها

إن الفضيلة بوجه عام، وفي مختلف الموضوعات، هي شيء يُقدَّر لتفوّقه، وهي تقوم على المقارنة. ذلك أنه لو كانت كل الأشياء موجودةً بالتساوي لدى كلّ البشر، لما كان لشيء أن يُقدّر. ويُراد بالفضائل العقليّة قدرات العقل التي يمدحها البشر ويقدّرونها ويرغبون بوجودها في أنفسهم، ومن الشائع أن يطلق عليها اسم الذكاء (good wit)، مع أن الكلمة نفسها، أي الذكاء، تُستعمل أيضاً لتميّز قدرة معيّنة عن سواها.

وهذه الفضائل هي على نوعين، طبيعيّة ومكتسبة. ولا أعني بالطبيعيّة تلك التي يملكها الإنسان منذ مولده: فهذه لا تشمل سوى الإحساس، وفيه لا يختلف البشر إلّا قليلاً فيما بينهم وعن الحيوانات الوحشيّة، بحيث أنه لا يُحسب من الفضائل. ولكنّني أعني الذكاء الذي يُكتسب بالعادة فقط وبالتجربة، دون منهج أو ثقافة أو تعليم. ويقوم هذا الذكاء الطبيعي بشكل أساسيّ على أمرين: سرعة الخيال (أي التعاقب السريع للأفكار)، والتوجّه الثابت نحو غاية محدّدة. وعلى النقيض من ذلك، فإن الخيال البطيء يشكّل العيب الذي يسمّى

عادةً بلادةً وغباء، وفي بعض الأحيان يسمّى بأسماء أخرى تدلّ على بطء الحركة أو صعوبة التحرّك.

وهذا الاختلاف في السرعة ينشأ عن اختلاف أهواء البشر الذين يحبّون ويكرهون شيئاً معيّناً أو غيره، وبالتالي فإن أفكار بعضهم تجري باتّجاه، وأفكار بعضهم الآخر تذهب في اتّجاه آخر أو تبقى ساكنة، وهي تراقب بشكل مختلف الأشياء التي تمرّ بخيالهم. وفي حين أنه في هذا التعاقب لأفكار البشر، لا يوجد شيء جدير بالملاحظة في الأشياء التي يفكّرون بها، باستثناء ما تتشابه به، أو ما تختلف فيه، أو الغرض الذي تخدمه، أو كيف تخدم هذا الغرض؛ والذين يلاحظون نقاط الشبه، في حال كانت من النوع الذي لا يلاحظه الآخرون إلّا نادراً، يقال إنهم يملكون الذكاء، ويُقصد به في هذا السياق المخيّلة. لكنّ الذين يلاحظون الاختلافات بين الأشياء وانعدام التماثل بينها، وهو ما يسمّى التمييز والفصل والحكم بين شيء وآخر، وفي حال لم يكن هذا الفصل سهلاً، يقال إنهم يملكون حكماً جيّداً، تحديداً في مجال الحديث والتجارة؛ وحيث ينبغي الفصل بين الأوقات والأماكن والأشخاص، تسمّى هذه الفضيلة تمييزاً . الفضيلة الأولى، أي التخيّل، دون مساعدة الحكم، لا تعتبر فضيلةً؛ غير أن الثانية، وهي الحكم والتمييز، مطلوبة لنفسها، دون مساعدة التخيّل. وإلى جانب تمييز الأزمنة والأماكن والأشخاص، الضروريّ للتخيّل الجيّد، يُطلب أيضاً مطابقة الأفكار الدائمة مع أهدافها، أي استعمال معيّن لها. وإذا تمّ ذلك، فسيكون من السهل على صاحب هذه الفضيلة إيجاد تشبيهات مثيرة للإعجاب، ليس فقط لتزيين خطابه وتجميله بمجازات جديدة ودالّة، بل لكونها اختراعات نادرة أيضاً. ولكن دون ثبات وتوجّه نحو غاية معيّنة، تكون المخيّلة العظيمة نوعاً من الجنون؛ وهو يؤدّي بالمصابين به، حين يبدأون بأي خطاب، إلى الابتعاد عن غرضهم جرّاء أيّ شيء يرد في فكرهم، فيدخلون في اعتراضات واستطرادات عديدة وطويلة، بحيث يضيعون بشكل كامل. وهذا نوع من الجنون لا أعرف له اسماً. غير أن سببه هو في بعض الأوقات نقص

الخبرة، بحيث يبدو للإنسان أن الأشياء جديدة ونادرة، وهي لا تبدو كذلك بالنسبة إلى غيره. وفي بعض الأوقات يكون السبب هو صغر النفس، الذي يجعل أموراً تبدو عظيمة لإنسان، وهي تبدو سخيفة بالنسبة إلى سواه. وكلّ ما هو جديد أو عظيم، وبالتالي يُعتقد بأنه جدير بالرواية، يبعد الإنسان تدريجيّاً عن الطريق المرسوم لخطابه.

في القصيدة الجيّدة، سواء أكانت ملحميّة أم درامية، وكذلك في "السونيتات" والابيغرامات(*) وغيرها من المقطوعات، تكون المخيّلة والحكم كلاهما مطلوباً. لكنّ المخيّلة يجب أن تكون غالبة، لأنها تثير الإعجاب بما فيها من غلو، غير أنها يجب أن لا تثير الاستياء بسبب افتقارها إلى التمييز.

في التاريخ الجيّد، يجب أن يكون الحكم طاغياً، لأن الجودة تكمن في اختيار المنهج وفي المصداقيّة وفي اختيار الأفعال التي تكون روايتها أكثر فائدة. وليس للمخيّلة مكان إلّا في تجميل الأسلوب.

في خطب المديح والهجاء حيث تكون المخيّلة سائدة؛ فإن الهدف ليس الصدق، بل التكريم أو عكسه، وهو يتمّ من خلال التشابيه النبيلة أو السيّئة. ولا يفعل الحكم سوى الإشارة إلى الظّروف التي تجعل الفعل جديراً بالمدح أو بالذمّ.

في التلمّس (hortatives) والمرافعة، يكون الحكم أو المخيّلة مطلوباً بشكل أكثر وفق ما إذا كان إظهار الحقيقة أو إخفاؤها يخدم الغرض بشكل أفضل.

وفي البرهنة والنصح، وفي كلّ بحث دقيق عن الحقيقة، الحكم هو كلّ شيء؛ عدا أنه في بعض الأحيان يحتاج الفهم إلى بعض التشبيهات الدالّة، وحينها يكون هناك استعمال للمخيّلة. غير أنه في ما يختصّ بالاستعارات، فإنها

(*) ما يميز السونيتا أنها تتألف كقصيدة من 14 بيتاً والابيغرام تتميز بكونها قصيدة تنتهي بفكرة بارعة أو بحكمة تنطوي على تناقض ولكنها مدهشة (المترجمتان).

مستبعدة كليّاً. فبما أنها تهدف علناً إلى الخداع، فإن قبولها في النصح أو في الاستدلال العقليّ حماقة واضحة.

وفي أيّ خطاب مهما كان، إذا كان غياب التمييز ظاهراً، مهما كانت المخيّلة بارزة، فإن الخطاب برمّته سوف يُعتبر إشارةً إلى نقص في الذكاء؛ ولن يكون الأمر كذلك أبداً إذا كان التمييز واضحاً، حتى لو كانت المخيّلة عاديّةً إلى أبعد الحدود.

إن أفكار الإنسان السريّة تتطرّق إلى كلّ الأمور، المقدّسة والعاديّة، النظيفة والنجسة، الخطيرة والخفيفة، دونما خجل أو ملامة؛ الأمر الذي لا يقدر الخطاب اللفظيّ عليه، إلّا في حدود ما يسمح به حكم الزّمان والمكان والأشخاص[1].

يمكن لخبير التشريح أو الطبيب أن يقولا أو يكتبا حكمهما حول الأشياء غير النظيفة، لأن ذلك لا يتمّ لإثارة الإعجاب بل للفائدة؛ أمّا أن يكتب رجل آخر تخيّلاته المُغالية والمثيرة للإعجاب حول الموضوع نفسه، فهو كأن يأتي الإنسان ويمثل أمام صحبة جيّدة، وقد كان من قبل ممرّغاً في الوحل. إن غياب التمييز هو ما يشكّل الفارق بين الحالتين. كذلك فإنه بهدف إراحة العقل، وفي وسط صحبة مألوفة، يمكن للإنسان أن يلعب بالأصوات وبدلالات الكلمات الملتبسة، وذلك يؤدّي في أوقات كثيرة إلى تخيّلات تفوق العادة؛ ولكن في عظة، أو في العلن، أو وسط أشخاص مجهولين أو ينبغي احترامهم، لا يمكن اللعب بالكلام دون أن يُعتبر ذلك حماقة؛ والفارق يكمن فقط في غياب التمييز.

(1) لدينا هنا بداية نظريّة أساسيّة في اللفياثان (والتي سوف يجري تفصيلها في مناسباتٍ عديدة)، والتي بموجبها، وفي نظام التفكير والضمير الداخلي، يكون الفرد حرّاً في ما يفكّر به ويؤمن به؛ وعليه، وفي مجال الدين، لا يرتبط الإيمان بالسلطة، بل بالإقناع؛ فلستُ مُرغماً على الإيمان ضميريّاً، بل عليّ فقط أن أتصنّع الإيمان علناً إذا كانت تلك هي إرادة الحاكم المُطلق.

إذن حيثما يغيب الذكاء، ليست المخيّلة هي ما ينقص، بل التمييز. بالتالي فإن الحكم دون مخيّلة هو ذكاء، لكنّ المخيّلة دون حكم ليست كذلك.

عندما تتطرّق أفكار شخص لديه هدف محدّد إلى مختلف الأمور، فيلاحظ كيف تؤدّي إلى هذا الهدف، أو إلى أيّ هدف يمكن أن تؤدّي، وإذا لم تكن ملاحظاته سهلةً أو اعتياديّة، يسمّى هذا الذكاء من قبله فطنةً، وهي ترتبط بكثرة الخبرة، وبتذكّر الأشياء المماثلة وعواقبها فيما مضى. وفي هذا الموضوع لا يوجد فارق بين البشر بقدر ما يوجد فارق بين مخيّلاتهم وأحكامهم؛ فإن خبرة البشر المتساوين في السن لا تختلف كثيراً من حيث الكمّ، بل تكمن في اختلاف المناسبات، لأن لكلّ واحد أهدافه الخاصّة. أن تَحكُم عائلة أو أن تَحكُم مملكة بشكل جيّد لا تشكّل درجات مختلفة من الفطنة، بل أنواعاً مختلفة من الأعمال؛ تماماً كما أن رسم صورة بمقاييس صغيرة، أو بمقاييس توازي أو تفوق مقاييس الحياة، ليست درجات مختلفة من الفن. إن المزارع العادي أكثر براعة في شؤون بيته من مستشار في شؤون إنسان آخر.

وإذا أضيف إلى الفطنة استعمال وسائل غير عادلة أو غير مشرّفة، كتلك التي يندفع البشر نحوها بسبب الخوف أو الحاجة، تنشأ الحكمة الملتوية التي تدعى مكراً، وهي دليل على صغر النفس. فإن كبر النفس هو احتقار المساعدات غير العادلة أو غير المشرّفة. وما يسمّيه اللاتين Versutia (وترجمتها تحوّل، Shifting)، وهو إبعاد خطر أو إزعاج راهن عبر التعرّض لآخر أعظم، كما حين يسرق المرء من إنسان ليدفع لآخر، ليست سوى براعة قصيرة النظر، وتسمّى versutia من Versura، وهي تشير إلى أخذ المال بالربا لدفع فائدة مستحقّة الآن.

أما عن الذكاء المكتسَب (أعني الذي اكتُسب بالمنهج والتعليم)، فلا وجود فيه سوى للعقل؛ وهو مؤسّس على الاستعمال الصحيح للكلام، وهو الذي ينتج العلوم. لكنني سبق أن تكلّمت عن العقل والعلم، في الفصلين الخامس والسادس.

إن أسباب اختلاف الذكاء هذا تكمن في الأهواء؛ ويتأتّى اختلاف الأهواء في جزء منه من الاختلاف في تكوين الجسم، وفي جزء آخر من التربية المختلفة. فلو كان الاختلاف متأتّياً من طبع الدماغ وأعضاء الحواس الداخليّة أو الخارجيّة، لكان هناك اختلاف بين البشر من حيث البصر والسمع والحواس الأخرى، لا يقلّ عن اختلافهم من حيث المخيّلة والتمييز. بالتالي فإنه يتأتّى من الأهواء، وهي مختلفة لا بسبب اختلاف خلق البشر فحسب، بل بسبب اختلاف العادات والتربية أيضاً.

إن الأهواء التي تسبّب أكثر من غيرها اختلافات في الذكاء هي بشكل أساسيّ زيادة أو نقص الرغبة في السلطة والثروة والمعرفة والشرف. وهذه كلّها يمكن ردّها إلى الرغبة الأولى، أي الرغبة في السلطة. فما الثروة والمعرفة والشرف إلّا أنواع متعدّدة من السلطة.

وبالتالي فإن الرجل الذي ليس لديه هوى عظيم لأيّ من هذه الأشياء، بل هو كما يقول الناس، لامبال، وإن كان رجلاً خيّراً لدرجة أنه لا يؤذي أحداً، لا يمكنه أن يمتلك مخيّلة عظيمةً أو حُكماً بارزاً. لأن الأفكار هي بالنسبة إلى الرغبات بمثابة الكشّافة والجواسيس، تتجوّل في الخارج وتجد الطرق المؤدّية إلى الأشياء موضع الرغبة، ومن هنا يأتي كلّ ثبات لحركة الذهن، وكلّ سرعة لهذه الحركة. وإن عدم امتلاك أيّة رغبة يوازي أن تكون ميتاً؛ وكذلك أن تكون لديك أهواء ضعيفة يوازي البلادة؛ وأن تكون لديك أهواء دون تمييز تجاه كلّ شيء، يوازي الطيش أو التشتّت؛ وأن تكون لديك أهواء أقوى وأكثر عنفاً ممّا هو معتاد لدى الآخرين، يوازي ما يسمّيه الناس جنوناً.

وهناك أنواع كثيرة من الجنون، بقدر ما توجد أنواع من الأهواء. وفي بعض الأحيان ينتج الهوى الخارج عن المعتاد والمغالي عن سوء تكوين أعضاء الجسم، أو عن ضرر قد لحق بها؛ وفي بعض الأحيان يكون سبب الضرر وتوعّك الأعضاء هو عنف أو طول بقاء الهوى. ولكن في الحالتين تكون للجنون طبيعة واحدة.

إن الهوى الذي يسبّب الجنون أو استمرار عنفه، هو إمّا عظمة المجد الباطل، التي تسمّى عموماً كبرياء وزهواً بالذات، وإمّا انهيار عظيم للفكر.

فالكبرياء تجعل الإنسان عرضةً للغضب، والغضب المفرط هو الجنون الذي يدعى غيظاً وسخطاً. لذا يحدث أن تؤذي الرغبة المفرطة في الانتقام الأعضاء، عندما تصبح عادةً، وتتحوّل إلى غيظ؛ وأن يصبح الحبّ المفرط، مع الغيرة، كذلك غيظاً؛ والتقدير المفرط للذات، بسبب الإلهام الإلهيّ، أو بسبب الحكمة، أو العلم، أو الشكل وما إلى ذلك، يصبح تشتّتاً وطيشاً؛ وهذه نفسها، إذا اجتمعت بالغيرة، تصبح غيظاً؛ والاعتقاد العنيف بصحّة أيّ شيء، إذا ناقضه الآخرون، يصبح غيظاً.

والغمّ يجعل الإنسان عرضةً لمخاوف لا مسبّب لها، وهو جنون يدعى بشكل عام بالكآبة، وهو يظهر أيضاً بطرق متعدّدة: مثل التردّد على الأماكن الموحشة والقبور، والتصرّف الذي ينمّ عن إيمان بالخرافات، والخوف من هذا أو من ذاك الشيء المحدّد. في المحصّلة، كلّ الأهواء التي تُنتج تصرّفاً غريباً أو خارجاً عن المألوف تُطلق عليها تسمية عامّة هي الجنون. ولكن من يتكبّد عناء إحصاء مختلف أنواع الجنون، قد يجد عدداً لا يحصى منها. وإذا كان الإفراط جنوناً، فإنه لا شكّ بأن الأهواء نفسها، حين تميل إلى الشرّ، هي درجات من الجنون.

على سبيل المثال، ومع أن تأثير الحماقة، عند الذين يتملّكهم الاعتقاد بكونهم ملهمين، قد لا يكون دائماً ظاهراً في إنسان واحد، من خلال أي عمل مغالٍ ينتج عن مثل هذا الهوى، فعلى الرغم من ذلك عندما يتآمر عدد كبير منهم، فإن غيظ المجموعة يكون ظاهراً بما فيه الكفاية. فأيّ دليل على الجنون أعظم من إثارة الصخب والضرب ورمي الحجارة على أصدقائنا المقرّبين؟

ومع ذلك فإن هذا أقلّ ممّا يمكن لمثل هذه المجموعة أن تفعله. فإنها سوف تثير الصخب، وتُحارب، وتُدمّر الذين بواسطتهم نالت طوال حياتها الحماية والأمان من الضرر. وإذا كان هذا يعتبر جنوناً بالنسبة إلى المجموعة،

فهو كذلك بالنسبة إلى كل إنسان على حدة. فكما أنه في وسط البحر، حتى عندما لا يدرك الإنسان أيّ صوت للجزء المجاور له من المياه، فهو متأكّد مع ذلك أن هذا الجزء يساهم في هدير البحر، شأنه شأن كلّ جزء له الكميّة نفسها؛ هكذا أيضاً، حتى لو كنّا لا ندرك حراكاً عظيماً لدى رجل أو رجلين، فإننا مع ذلك متأكّدون أن أهواءهم الخاصّة هي أجزاء من الهدير الثائر للأمّة المضطربة. وإذا لم يكن ثمّة شيء آخر يفضح جنونهم، فإن انتحالهم لمثل ذلك الإلهام هو حجّة كافية. فإذا قام رجل من بدلام (Bedlam) بمبادلتك بخطاب رصين، ورغبت فيما أنت مغادر أن تعرف من هو، حتى يتسّنى لك في وقت آخر أن تبادله المعروف، وأجابك بأنه الله الآب، أعتقد أنك لا تحتاج إلى فعل مغال كدليل على جنونه.

هذا الاعتقاد بكون المرء ملهماً، وهو يدعى عامّةً الروحانيّة الشخصيّة (private spirit)، يبدأ في أوقات كثيرة باكتشاف ناتج عن الحظّ لخطأ يقع الآخرون فيه بشكل عام؛ وكون المرء لا يعرف، أو لا يتذكّر، عبر أيّ طريق عقليّ قد وصل إلى مثل هذه الحقيقة ـ كما يعتقد ـ، ومع أن ما يقع عليه غالباً ما يكون غير حقيقيّ، فإنه في الحال يعجب بنفسه، وبكونه قد تلقّى نعمةً من الله الكليّ القدرة، الذي كشف له ذلك بصورة تفوق الطبيعة بواسطة روحه.

إضافةً إلى ذلك، كون الجنون ليس بشيء سوى ظهور زائد للهوى، يمكن أن يُستنتَج انطلاقاً من آثار الخمر، التي هي الآثار نفسها للاستعداد السيّئ للأعضاء. فإن تنوّع السلوك لدى الذين شربوا بإفراط، هو نفسه لدى المجانين: بعضهم يغتاظ، وبعضهم الآخر يُحبّ، وآخرون يضحكون، وكلّ ذلك بغلوّ، ولكن طبقاً للأهواء المتعدّدة التي تسيطر عليهم؛ ذلك أن أثر الخمر لا يفعل سوى إزالة التخفّي وجعلهم لا يرون التشوّه في أهوائهم. إنني أعتقد أن أكثر البشر رصانةً، حين يسيرون وحدهم دون انتباه ودون إعمال للفكر، لن يرغبوا في ظهور الأفكار الباطلة والمغالية التي تخطر لهم في هذا الوقت للعلن، وهو اعتراف بأن الأهواء التي لا يتمّ توجيهها هي في جزئها الأكبر جنون.

لقد انقسمت الآراء في العالم، في العصور القديمة والمتأخّرة، فيما يختصّ بتفسير أسباب الجنون، إلى رأيين: بعضهم يجعله يتحدّر من الأهواء؛ وبعضهم الآخر يجعله يتحدّر من الشياطين والأرواح التي اعتقدوا أن بإمكانها الدخول في الإنسان وتملّكه وتحريك أعضائه بالطريقة الغريبة والخرقاء المعتادة لدى المجانين. لذا كان أصحاب الرأي الأوّل يدعون مثل هؤلاء البشر مجانين؛ ولكنّ أصحاب الرأي الآخر كانوا يسمّونهم شيطانيين (أي مسكونين من قبل الأرواح)، وفي بعض الأحيان (energumeni) (أي محرّكين من قبل الأرواح)، وهم اليوم في إيطاليا لا يسمّونهم مجانين (pazzi)، فحسب، بل كذلك رجالاً مسكونين (spiritati).

لقد حدث مرّةً حشد من الناس في أبديرا، إحدى المدن اليونانيّة، خلال تمثيل مأساة آندروميدا(*)، وذلك في يوم حارّ للغاية؛ وفي هذا اليوم أصيب عدد كبير من المشاهدين بالحمّى، فلم يعد باستطاعتهم من جرّاء الحرارة والمأساة معاً أن ينطقوا سوى بأشعار (iambics) فيها أسماء بيرسيوس وأندروميدا؛ وقد شفيت هذه الحالة، مع الحمّى، بمجيء الشتاء؛ واعتُقد أن هذا الجنون قد سبّبه الهوى الذي طبعته فيهم المأساة. كذلك فقد سادت نوبة جنون مدينةً يونانيّة أخرى، وهي لم تُصب الّا الشابّات العذارى، وتسبّبت في انتحار عدد كبير منهنّ شنقاً. وقد ظنّت الأكثريّة في ذلك الوقت أن هذا من أفعال الشيطان. لكنّ أحدهم، وقد شكّ في أن احتقارهنّ للحياة قد يكون ناتجاً عن هوى في الذهن، وافترض أنهن لم تحتقرن شرفهنّ بالطريقة نفسها، نَصح القضاة بنزع ثياب اللواتي تشنقن أنفسهنّ بهذه الطريقة، وبتعليقهنّ عاريات.

(*) Andromeda أسطورة يونانية عن ابنة سيفيوس وكاسيوبيا. وكانت أمها تباهي بأنها أكثر جمالا من حوريات البحر فقد حرضوا إله البحر عليها وحكم بأن تكون أندروميدا ضحية قربانا له، وقد قيدت إلى صخرة لكن بيرسيوس البطل الإغريقي الأسطوري أنقذها وتزوجها... وبعد موتها وضعت بين النجوم. (المترجمتان).

وهذا، كما تذهب القصّة، قد شفي الجنون. بيد أنه من ناحية أخرى، كان اليونانيون أنفسهم يعزون الجنون إلى عمل يومينيدس(*) (Eumenides) أو فيوريز (Furies)، وفي بعض الأحيان سيريس وفوبيوس وغيرهم من الآلهة؛ وقد عزا البشر الكثير إلى الخيالات، إلى حدّ أنهم اعتقدوا أنها أجسام حيّة هوائيّة، وكانوا يسمونها بوجه عام أرواحاً. وكما أن الرومان كانت لديهم في هذه المسألة معتقدات اليونانيّين نفسها، كذلك فعل اليهود؛ فقد كانوا يسمّون المجانين أنبياء أو ـ حسب اعتقادهم بأن الأرواح خيّرة او شرّيرة ـ شيطانيين؛ وبعض منهم كان يسمّي الأنبياء والشيطانيين معاً مجانين؛ وبعضهم الآخر كان يسمّي الرجل نفسه شيطانيّاً ومجنوناً معاً. لكنّ هذا ليس بمستغرب لدى الوثنيين؛ فإن الأمراض والصحّة والرذائل والفضائل، وعدداً كبيراً من الحوادث الطبيعيّة، كانت عندهم تسمّى وتُعبد على أنها شياطين. بحيث إن المرء كان عليه أن يفهم بالشيطان في بعض الأحيان حمّى وفي أحيان أخرى إبليساً. فإن موسى وابراهيم لم يدّعيا التنبّؤ بفعل تملّك روح، بل بفعل صوت الله، أو برؤيا أو حلم؛ ولا يوجد شيء في الشريعة، الأخلاقيّة أو التي تتعلّق بالشعائر، يعلّمهم أن هناك أيّ حماسة من هذا النوع، أو أيّ تملّك. وعندما يقال إن الله أخذ من الروح الذي كان في موسى وأعطاه للشيوخ السبعين، فإن روح الله، الذي يُفهم به جوهر الله، لا يُقسَّم (سفر العدد 11/ 25). إن الكتاب المقدس يعني بروح الله في الإنسان، روحَ الإنسان وقد نحا إلى الألوهية. وحيث يقال: " من ملأتهم بروح الحكمة ليصنعوا ثياب هارون" (سفر الخروج 28/ 3)، ليس المقصود روحاً قد وُضعت فيهم ويمكنها صنع الثياب، بل حكمة أرواحهم في هذا النوع من العمل. وبمعنى مماثل، إن روح الإنسان حين تُنتج أفعالاً دنسة، تُسمّى روحاً

(*) إلٰهات كانت تعبدها عدة مدن يونانية، ومعنى الكلمة (العطوفات) وكانت فيهن خصائص أمّنت الخصوبة على الأرض، وكانت عبادتهن تمارس تحت أسماء مختلفة باختلاف المدن. وقد ذكرهن اسخيلوس، في مسرحيته التي تحمل هذا الاسم نفسه. (المترجمتان).

دنسة؛ وهكذا بالنسبة للأرواح الأخرى، ولكن ليس دائماً، بل كلّما كانت الفضيلة أو الرذيلة المعنيّة خارجة عن المعتاد وبارزة. كذلك لم يدّع أنبياء العهد القديم الآخرون الحماسة، أو أن الله تكلّم فيهم، بل إليهم، بالصوت أو بالرؤيا أو بالحلم؛ ولم يكن "عبء الرب" تملّكاً، بل أمراً. كيف أمكن إذن لليهود أن يقعوا في هذا المعتقد حول التملّك؟ إنني لا أقدر أن أتخيّل سبباً غير ما هو مشترك بين كلّ البشر، أعني به الافتقار إلى حشريّة البحث عن الأسباب الطبيعيّة، واعتبارهم أن السعادة هي في اكتساب ملذّات الحواس البدائيّة، والأشياء التي توصل اليها مباشرةً. ذلك أن الذين يرون قدرةً أو نقصاً غريباً أو غير اعتياديّ في عقل إنسان، ما لم يروا السبب الذي تنتج عنه على الأرجح، يصعب عليهم الاعتقاد بأنها طبيعيّة؛ وإذا لم تكن طبيعيّة، لا بدّ أن يعتقدوا بأنها فائقة للطبيعة؛ عندئذ ماذا يمكن أن يكون الأمر، إن لم يكن أن الله أو الشيطان موجود فيه؟ وهكذا حدث، عندما كان مخلّصنا محاطاً بالجموع، شكّ الذين كانوا في المنزل بأنه مجنون وخرجوا للإمساك به؛ غير أن الكتبة قالوا إن بعلزبول كان فيه، وبه كان يطرد الشياطين، كما لو كان المجنون الأكبر قد أخاف من هو أقلّ منه جنوناً (إنجيل القدّيس مرقس 3/ 21). وقد قال بعضهم "إن فيه شيطاناً، وهو مجنون"، في حين أن بعضهم الآخر، وهم يعتبرونه نبيّاً، قال: "هذه ليست كلمات واحد يسكنه شيطان" (إنجيل القدّيس يوحنا 10/ 20). كذلك في العهد القديم، فإن الذي جاء ليدهن **ياهو** jehu بالزيت كان نبياً، لكنّ بعض الذين كانوا في صحبته سألوه "لماذا جاء هذا المجنون؟" (سفر الملوك الثاني 9/ 11). وبالتالي، في المحصّلة، يبدو جليّاً أن كلّ من كان يتصرّف بصورة غير اعتياديّة كان اليهود يعتقدون أن روحاً خيّرة أو شرّيرة تسكنه؛ باستثناء الصدوقيّين(*)، الذين وقعوا في الخطأ المقابل، إلى حدّ أنهم لم يؤمنوا

(*) الصدوقيون Sadducees نخبة من حقبة المعبد اليهودي الثاني من الطبقة الحاكمة والأثرياء ورجال الدين حسب المؤرخ اليهودي يوسيفوس. وتأتي التسمية من اللغة اليونانية وهي في=

بوجود أيّة أرواح، وهو أمر يقارب إلى حدّ بعيد الإلحاد المباشر[2]، وقد يكونون بذلك استفزّوا الآخرين ليصفوا مثل هؤلاء البشر بالشيطانيين بدلاً من المجانين.

لكن لماذا يقوم مخلّصنا بإبراء هؤلاء كما لو كانوا مسكونين، وليس كما لو كانوا مجانين؟ على هذا السؤال لا أستطيع أن أعطي إلّا الإجابة التي تعطى للذين يلجأون إلى الكتاب المقدّس بطريقة مشابهة، بغية التصدّي للرأي القائل بحركة الأرض. لقد وُضع الكتاب المقدس ليُظهر للناس مملكة الله، وليُعدّ أذهانهم ليصبحوا رعاياه الطيّعين، وهو يترك العالم وفلسفته لتنازع الناس، حتى يستعملوا عقلهم الطبيعيّ. أن تكون حركة الأرض أو الشمس هي التي تصنع الليل والنهار، وأن تكون أعمال البشر الفادحة ناتجةً عن الهوى أو عن الشيطان ـ طالما أننا لا نعبده ـ فإن الأمر سواء بالنسبة إلى طاعتنا وخضوعنا لله الكليّ القدرة، وهو ما وُضع من أجله الكتاب المقدّس. أمّا بالنسبة لكون مخلّصنا يكلّم المرض كما لو كان شخصاً، فإن هذه هي العادة لدى كلّ الذين يشفون بالكلمات وحدها، كما كان المسيح يفعل، وكما يدّعي المشعوذون أنهم يفعلون، سواء أكانوا يتحدّثون إلى شيطان أم لا. ألا يقال أيضاً إن المسيح قد نهر الرياح (إنجيل القدّيس متى 8/ 6)؟ ألا يقال أيضاً إنه نهر الحمّى (إنجيل القدّيس لوقا 4/ 38-39)؟ مع ذلك فإن هذا لا يُثبت أن الحمّى هي شيطان. وحيث يُقال إن عدداً كبيراً من هذه الشياطين قد اعترف بالمسيح، فإنه ليس ضروريّاً أن نفسّر هذه المواضع إلّا بكون هؤلاء المجانين قد اعترفوا به. وحيث يتكلّم مخلّصنا عن روح نجس قد خرج من إنسان وهام في الأماكن القاحلة

= الأصل عبرية بمعنى "الصادقين". لم تبق من كتاباتهم أية آثار ولكن مهمتهم كانت تفسير التشريعات الموسوية (المترجمتان).

(2) كان الصَدوقيّون أعداء المسيح، لذلك لم يقبلوا بوجود الملائكة، كما أنهم كانوا ينكرون قيامة الموتى.

باحثاً عن الراحة دون أن يجدها، فعاد إلى الرجل نفسه مع سبع أرواح أخرى أسوأ منه (إنجيل القدّيس متى 12/ 43-45)، فمن الواضح أن هذا هو مثلٌ يشير إلى رجل غلبته قوّة شهواته، بعد أن اجتهد قليلاً ليتركها، فصار أسوأ بسبع مرّات ممّا كان عليه. وبالتالي فإنني لا أرى على الإطلاق في الكتاب المقدّس ما يتطلّب الإيمان بأن الشيطانيين كانوا غير المجانين.

وثمّة أيضاً خطأ آخر في خطاب بعض الناس، وهو كذلك يمكن أن يعدّ بين أنواع الجنون، أعني به سوء استخدام الكلمات الذي تكلّمت عنه من قبل في الفصل الخامس، مسمّياً إيّاه العبثيّة. وهو يحدث حين يردّد الناس كلمات إذا وضعت معاً، لا تكون لها أيّة دلالة، ولكنّ بعضهم يقع عليها بسبب إساءة فهم الكلمات التي تلقّوها ويردّدونها عن ظهر قلب، وبعضهم الآخر بسبب نيّة الخداع من خلال الغموض. وهذا ليس شائعاً إلّا عند الذين يتناقشون بمسائل غير مفهومة، كالمدرسيين، أو بمسائل الفلسفة المستغلقة. ويندر أن يتكلّم العامّة دون دلالة، ولذا فإن هؤلاء الأشخاص المتعالين يعدّونهم أغبياء. ولكن حتى نتأكّد من أن كلماتهم لا تتطابق مع شيء في الذهن، لا بدّ من بعض الأمثلة؛ ومن يبحث عن هذه الأمثلة، فليمسك بأيّ مدرسيّ وليرَ إذا كان قادراً على ترجمة أيّ فصل حول مسألة صعبة، مثل الثالوث والألوهيّة وطبيعة المسيح واستحالة القربان والإرادة الحرّة الخ.، إلى أيّ من اللغات الحديثة، بحيث يجعله مفهوماً، أو إلى لغة لاتينيّة مقبولة، كالتي كان معتاداً عليها الذين عاشوا حين كانت لغةً شعبيّة. فما معنى هذه الكلمات: "إن العلّة الأولى لا تسكب بالضرورة أي شيء في العلّة الثانية، بقوّة الخضوع الجوهري للعلل الثانية، التي بها يمكن أن تساعدها على العمل؟" إنها ترجمة عنوان الفصل السادس عشر من كتاب سواريز(*) الأول "في الالتقاء

(*) فرانشيسكو سواريز (1548 - 1617) لاهوتي وفيلسوف برتغالي كان يطلق عليه عدد من البابوات من معاصريه "لاهوتي أكزيموس" (أي المتميز). يعد مؤسس القانون الدولي، كما يعد=

والحركة والعون من الرب"[3]. ألا يكون الناس مجانين حين يكتبون مجلّدات كاملة من هذه الأشياء، أم أنهم يعتزمون جعل الآخرين مجانين؟ وبشكل خاص في مسألة الاستحالة (استحالة القربان)، أليس القائلون بأنه بعد لفظ بعض الكلمات، يخرج بياض واستدارة وكبر ونوعيّة وقابليّة الفساد الخ. وكلّها غير ماديّة، من الخبز إلى جسد مخلّصنا المبارك، يجعلون كلّ هذه المصادر أرواحاً متعدّدة تتملّك جسده؟ فإنهم بالأرواح يقصدون الأشياء التي، مع أنها غير ماديّة، يمكن تحريكها من مكان إلى آخر. بالتالي فإن هذا النوع من العبثيّة يمكن أن يعدّ عن حق بين ضروب الجنون الكثيرة؛ وكلّ الأزمنة التي قاموا فيها، بإرشاد من الأفكار الواضحة حول شهوتهم الدنيويّة، بمنع النقاش أو الكتابة عن هذا الأمر، ليست سوى فترات من صفاء الذهن. هذا كلّ شيء بالنسبة إلى الفضائل والعيوب الفكريّة.

= أهم فيلسوف مسيحي من حيث المرتبة بعد توما الأكويني، كما أنه أهم لاهوتي في التيار الجزويتي (اليسوعي). كتب بشكل خاص وبتكليف من البابا بولس الخامس عن طبيعة المسيح. وانتقد بشكل خاص اللاهوتيين الذين دافعوا عن الملوك الذين كانوا يحكمون بزعم أنهم ممثلو الرب على الأرض. (المترجمتان).

(3) إن السطور القليلة السابقة هي بين الأفضل لدى هوبز الذي يمارس تهكّمه ضد الفلسفة المنطقيّة في الجامعات.

9

في موضوعات المعرفة المتعددة

هنالك نوعان من المعرفة، أحدهما معرفة الحقيقة، والآخر معرفة ارتباط تأكيد بآخر. فالأولى ليست سوى الإحساس والذاكرة، وهي معرفة مطلقة، كما حين نرى فعلاً يتمّ أو نتذكّر أنه تمّ، وهذه هي المعرفة المطلوبة من الشهود. والثانية تدعى علماً، وهي شرطيّة، كما حين نعرف أنه إذا كان الشكل الظاهر دائرةً، فإن أيّ خطّ مستقيم يمرّ بالمركز سوف يقسمها إلى قسمين متساويين. وهذه هي المعرفة المطلوبة من الفيلسوف، أي من الذي يدّعي العقل.

سِجِلٌّ معرفة الحقائق يدعى التاريخ، ويوجد منه نوعان: أحدهما يدعى التاريخ الطبيعي، وهو تاريخ الحقائق أو آثار الطبيعة هذه التي لا تعتمد على إرادة الإنسان، كما هي حال تاريخ المعادن والشتول والحيوانات والمناطق وما إلى ذلك. والآخر هو التاريخ المدنيّ، وهو تاريخ أفعال البشر الإراديّة في الدول.

وسجلّات العلم هي الكتب التي تحتوي على براهين ارتباط تأكيد بآخر، وهي تدعى عامّةً كتب الفلسفة؛ وفيها أنواع عديدة، تبعاً لتنوّع المواضيع؛ وهي يمكن أن تقسم كما قسّمتها في الجدول اللاحق[1].

---

(1) إن دراسة الجدول (الموجود بعد ص96) تُظهر أن العلوم هي بُرهانيّة واستنتاجيّة. فهي تترتّب عن تعاريف مُحددّة وتضع خطاباً يتبع آليّة التسلسل في النتائج. وبالنسبة إلى الفلسفة السياسيّة والمدنيّة، نرى أنها علم على غرار الفلسفة الطبيعيّة، وكلتاهما تُشكّلان قطبي العلوم الأساسيّين، أو معرفة النتائج. وتُقابل فلسفة (علم الفلسفة) الأجسام الطبيعيّة، فلسفة (علم الفلسفة) الأجسام السياسيّة.

10

في القوّة والقيمة والتقدير والشرف والجدارة

إن قوّة الإنسان، بمعناها الكلي، هي الوسائل التي يملكها حالياً للحصول على خيرٍ مستقبليّ ظاهر، وهي تكون إمّا أصيلة أو ذرائعيّة[1].

القوّة الطبيعية هي بروز ملكات الجسد والفكر الاستثنائيّة، كما في القوّة والمظهر والتبصّر والفنّ والبلاغة والكرم والنبل. والقوى الذرائعيّة هي تلك التي نحصل عليها بواسطة الأولى، أو بواسطة الحظّ، وهي أدوات ووسائل للحصول على المزيد، كالثروات والسمعة والأصدقاء وعمل الله السرّي الذي يدعوه

(1) إن القوّة وليس السلطة هي التي تُكوّن حريّة الفرد، وتُحيل إلى "تلك المؤهّلات العالية في الجسد والروح"، وفقاً لما يقوله هوبز، والتي من خلالها أُثبِتُ كياني. استناداً إلى هذا المعنى، لن تكون القوّة خاصّة بالكائنات البشريّة دونما سواها؛ فكلّ مخلوق من مخلوقات الطبيعة هو قوّة، أي قدرة ماديّة وفكريّة للمُحافظة على الذات. في هذا السياق، ستكون القوّة مُرتبطة بالرغبة (راجع الفصل التالي). في الواقع، تتجلّى، وفقاً لما يقوله هوبز، في استنفار الوسائل بهدف اكتساب "منفعة ظاهرة في المستقبل مهما كانت". ولعل درجة القوّة أساسيّة في إطار علم الإنسان المادي الذي يضعه هوبز في هذا القسم الأوّل من اللفياثان.

الناس حظّاً جيّداً. إن طبيعة القوّة، في هذه النقطة، شبيهة بالشهرة التي تزداد كلّما تقدّمت؛ أو هي كحركة الأجسام الثقيلة التي تزداد سرعةً كلّما ابتعدت.

وأعظم القوى البشرية هي تلك التي تتألّف من قوى معظم البشر الموحَّدين بموافقتهم في شخص واحد، طبيعيّاً كان أو مدنيّاً، يستخدم كلّ قواهم وفق إرادته هو، كما في قوّة الدولة[2]، أو تبعاً لإرادة كلّ فرد، كما في قوّة جماعة، أو جماعات مختلفة متحالفة. وبالتالي فإن امتلاك الخَدَم هو قوّة، وامتلاك الأصدقاء هو قوّة، فهي قوى مجتمعة.

كذلك فإن الثروات التي تجتمع مع الكرم هي قوّة، لأنها تؤمّن الأصدقاء والخدم؛ ومن دون كرم ليست كذلك، ففي هذه الحالة لا تحمي الناس بل تعرّضهم للحسد، كما لو كانوا فريسة.

إن سمعة امتلاك القوّة هي قوّة؛ لأنها تجلب معها ولاء الذين يحتاجون إلى الحماية.

كذلك الأمر بالنسبة إلى سمعة حبّ الوطن، التي تسمّى شعبيّة، وللسبب نفسه .

كذلك فإن كلّ ميزة تجعل الإنسان محبوباً أو موضع خشية من الكثيرين، أو سمعة امتلاك ميزة كهذه، هي قوّة؛ لأنها وسيلة للحصول على مساعدة الكثيرين وخدمتهم.

النجاح الكبير هو قوّة؛ فهو يولّد سمعة الحكمة أو الحظّ الجيّد، ممّا يجعل الناس يخافون المرء أو يعتمدون عليه.

دماثة خلق أصحاب القوّة هي زيادة للقوّة، لأنها تكسبهم الحبّ.

سمعة الفطنة في إدارة السلم أو الحرب هي قوّة؛ فإننا نقبل بتسليم حكم أنفسنا للفطنين أكثر من سواهم.

---

(2) تظهر هنا أوّل صيغة صادرة عن هوبز بشأن العقد السياسي الذي يؤسس الدولة. فالدولة هي اتّحادٌ لقدرات الجميع؛ لكن على هوبز أن يضع أوّلاً نظريّة الشخص (الفصل 16) للوصول إلى وضع "أسباب" الدولة (الفصل 17).

النبل قوّة، ليس في كلّ مكان، بل في الدول التي توليه امتيازات فقط؛ فإن قوّة النبلاء تكمن في هذه الامتيازات.

البلاغة قوّة، فهي فطنة ظاهريّة.

الشكل الجيّد هو قوّة؛ فكونه يعد بما هو خيّر، فإنه يُكسب الناس محبّة النساء والأغراب.

العلوم هي قوى صغيرة؛ لأنها ليست بارزة، وبالتالي ليس معترفاً بها عند أيّ إنسان؛ وهي لا توجد على الإطلاق إلّا في قلّة، وفي هؤلاء لا تشمل إلّا أشياء قليلة. وإن طبيعة العلم لا تجعل أحداً يفهم وجوده باستثناء من بلغ قسطاً كبيراً منه.

الفنون ذات الاستخدام العامّ، كالتحصينات وصناعة الآلات وغيرها من أدوات الحرب، بما أنها تساهم في الدفاع والنصر، فهي قوّة؛ ومع أن أمّها الحقيقيّة هي العلوم، وتحديداً الرياضيّات. مع ذلك، ولأن يد الصانع هي التي تظهّرها، فإنها تعتبر من عمله (كما تظنّ العامّة أن القابلة هي الأمّ).

إن قدر الإنسان وقيمته هو، كما بالنسبة إلى كلّ الأشياء الأخرى، ثمنه؛ أي بعبارة أخرى القدر الذي سيُعطى لاستخدام قوّته؛ وبالتالي فإنه ليس مطلقاً، بل يرتبط بحاجة الآخر وحكمه. إن قائد جند قديراً يُثمَّن غالياً في زمن الحرب القائمة أو الوشيكة، ولكنّه ليس كذلك في السلم. وللقاضي العارف والنزيه قيمة كبيرة في زمن السلم، ولكنّها تقلّ في الحرب. وكما بالنسبة إلى الأشياء الأخرى، كذلك بالنسبة للإنسان، ليس البائع بل الشاري هو الذي يحدّد الثمن. فإنك لو تركت الإنسان يقيّم نفسه بأقصى ما يستطيع، كما يفعل معظم الناس، غير أن ذلك لا يمنع كون قيمته الحقيقيّة لا تزيد عمّا يقدّره الآخرون[3].

---

(3) هناك بشرٌ على غرار الأشياء الأُخرى، حيث لا يُحدّد البائع سعرها بل الشاري. وهذا التصريح مُلفت: فقيمة الفرد تُساوي ثمن شراء قدرته. فمفهوم قيمة الكائن البشري لم يأخذ بها هوبز على هذا المستوى في وضعه العلم الخاص بالإنسان. فهو على يقين أن قيمة القائد العسكري=

إن إظهار القيمة التي يعطيها كلٌّ منّا للآخر هو ما يسمّى عادةً بالتكريم أو الإهانة. تقييم إنسان بدرجة مرتفعة هو تكريم له؛ وتقييمه بدرجة متدنّية هو إهانة له. لكنّ الارتفاع والتدنّي يُفهمان، في هذه الحالة، بالمقارنة مع القيمة التي يعطيها كلّ إنسان لنفسه.

إن التقدير العامّ للإنسان، وهي القيمة المعطاة له من الدولة، هو ما يسمّيه الناس بوجه عام المنزلة. وهذه القيمة التي تعطيه إيّاها الدولة تظهر من خلال المناصب القياديّة والقضاء والوظائف العامّة، أو من خلال الأسماء والألقاب التي أُنشئت لتمييز قيمة كهذه.

أن نرجو آخر ليساعدنا بأيّة طريقة هو تكريم له، لأن هذا إشارة إلى اعتقادنا بأن لديه القوّة ليساعدنا؛ وكلّما كانت المساعدة صعبةً، كلّما كان التكريم أكبر.

أن نطيع هو أن نكرّم؛ لأنه لا أحد يطيع من يعتقد أنهم لا يملكون القوّة لمساعدته أو لأذيّته. ينتج عن ذلك أن العصيان هو إهانة.

أن نمنح إنساناً هدايا ثمينة هو تكريم له، لأنه شراء لحمايته واعتراف بقوّته. أمّا أن نمنح هدايا صغيرة فهو إهانة، لأن ذلك ليس سوى صدقة، وهو يدلّ على اعتقاد بأنه بحاجة إلى مساعدات صغيرة.

أن نكون حريصين على حدوث الخير لأحدهم، أو مدحه، إنما هو تكريم؛ أمّا الإهمال فهو إهانة له.

أن نترك المكان للآخر في أيّ مجال هو تكريم، لأنه اعتراف بتفوّق قوّته. أمّا التعالي فهو إهانة.

أن نُظهر أيّة علامة حب أو خوف تجاه الآخر هو تكريم، فإن الحبّ

= في زمن السلم ليست عينها في زمن الحرب؛ وهذا التصريح الذي يُدخل بطريقة مُعيّنة السوق (التبادل) والحاجة بمثابة قياس للقدرة، يشير أيضاً إلى نقطةٍ مُكوّنة للكائنات البشريّة، ألا وهي الاعتداد بالنفس: إنني أُقدّر نفسي دائماً بقدرٍ يفوق قيمتي في السوق.

والخوف كلاهما قيمة. أمّا أن نزدريه، أو أن نحبّه أو نكرهه أقلّ ممّا يتوقّع، فهو إهانة، لأنه حطٌّ من قيمته.

أن نمدح أحدهم أو نعظّم شأنه أو نصفه بالسعادة هو تكريم، لأنه لا شيء يُقَدّر غير الطيبة والقوّة والسعادة. أمّا التشفّي والسخرية والشفقة فهي إهانة.

أن نتحدّث إلى الآخر باحترام، وأن نُظهر أمامه دماثة وتواضعاً، هو تكريم له، كونها إشارة إلى الخوف من إهانته. أمّا أن نتحدّث إليه بتهوّر، وأن نقوم أمامه بأيّ عمل فاحش أو قذر أو مناف للحشمة، فهو إهانة.

أن نصدّق الآخر أو نَثِق به أو نعتمد عليه هو تكريم له، كإشارة إلى الاعتقاد بفضيلته وقوّته. أمّا عدم الثقة وعدم التصديق فهو إهانة.

أن نسمع نصيحة أحدهم أو خطابه، من أيّ نوع كان، هو تكريم له، كونه علامة على اعتقادنا بحكمته أو بلاغته أو ذكائه. أمّا النوم أو المغادرة أو الكلام أثناء حديثه، فهو إهانة.

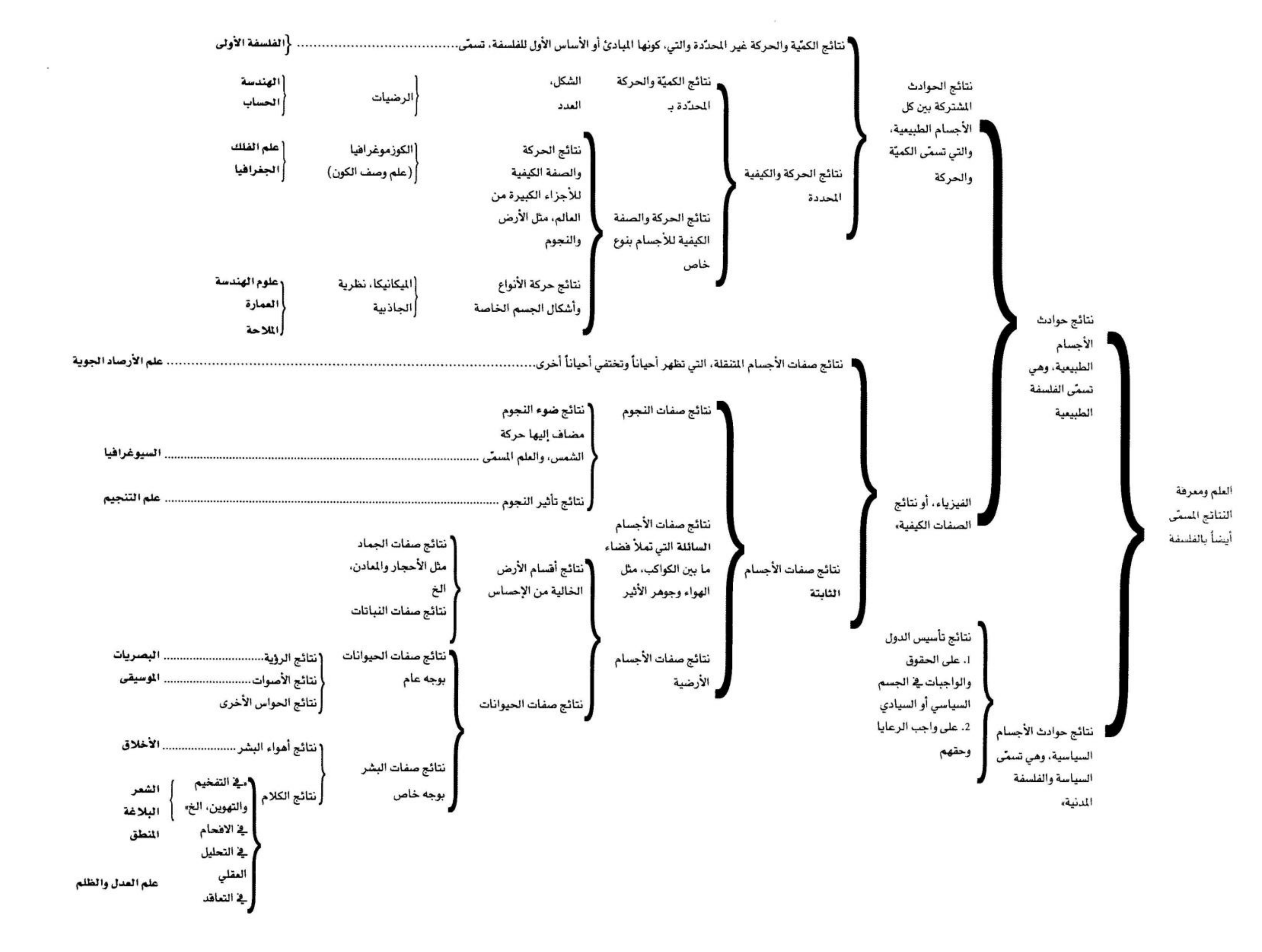
أن نفعل لإنسانٍ ما يعتبره علامة تكريم، أو ما يجعله القانون أو العادة كذلك، هو تكريم؛ فإن المرء إذ يوافق على التكريم الذي يقوم به الآخرون، إنما يعترف بالقوّة التي يعترف بها الآخرون. أمّا رفض القيام بهذه الأمور، فهو إهانة.

أن نوافق أحدهم الرأي هو تكريم له، لأنه علامة موافقة على حُكمه وحكمته. أمّا مخالفته فإهانة واتّهام بالخطأ، وإذا كان الخلاف يطال أموراً كثيرة، فإنه يوصف بالحماقة.

أن نقلّد أحدهم هو تكريم، لأنه عبارة عن تأييد كبير له. أمّا تقليد المرء لعدوّه فهو إهانة.

أن نكرّم الذين يكرّمهم الآخر هو تكريم له، لأنه علامة تصديق على حكمه. أمّا تكريم أعدائه فهو إهانة له.

أن نوظّف أحدهم مستشاراً أو في أعمال صعبة هو تكريم، كونه علامة



العلم ومعرفة النتائج المسمّى أيضاً بالفلسفة
نتائج حوادث الأجسام الطبيعية، وهي تسمّى الفلسفة الطبيعية
نتائج الحوادث المشتركة بين كل الأجسام الطبيعية، والتي تسمّى الكميّة والحركة
نتائج الكميّة والحركة غير المحدّدة والتي، كونها المبادئ أو الأساس الأول للفلسفة، تسمّى
الفلسفة الأولى
نتائج الحركة والكيفية المحددة
نتائج الكميّة والحركة المحدّدة بـ
الشكل،
العدد
الرضيات
الهندسة
الحساب
نتائج الحركة والصفة الكيفية للأجسام بنوع خاص
نتائج الحركة والصفة الكيفية للأجزاء الكبيرة من العالم، مثل الأرض والنجوم
الكوزموغرافيا (علم وصف الكون)
علم الفلك
الجغرافيا
نتائج حركة الأنواع وأشكال الجسم الخاصة
الميكانيكا، نظرية الجاذبية
علوم الهندسة
العمارة
الملاحة
الفيزياء، أو نتائج الصفات الكيفية»
نتائج صفات الأجسام المتنقلة، التي تظهر أحياناً وتختفي أحياناً أخرى
علم الأرصاد الجوية
نتائج صفات الأجسام الثابتة
نتائج صفات النجوم
نتائج ضوء النجوم مضاف إليها حركة الشمس، والعلم المسمّى
السيوغرافيا
نتائج تأثير النجوم
علم التنجيم
نتائج صفات الأجسام السائلة التي تملأ فضاء ما بين الكواكب، مثل الهواء وجوهر الأثير
نتائج صفات الأجسام الأرضية
نتائج أقسام الأرض الخالية من الإحساس
نتائج صفات الجماد مثل الأحجار والمعادن، الخ
نتائج صفات النباتات
نتائج صفات الحيوانات
نتائج صفات الحيوانات بوجه عام
نتائج الرؤية
البصريات
نتائج الأصوات
الموسيقى
نتائج الحواس الأخرى
نتائج صفات البشر بوجه خاص
نتائج أهواء البشر
الأخلاق
نتائج الكلام
في التفخيم والتهوين، الخ»
الشعر
البلاغة
في الافحام
المنطق
في التحليل العقلي
في التعاقد
علم العدل والظلم
نتائج حوادث الأجسام السياسية، وهي تسمّى السياسة والفلسفة المدنية»
نتائج تأسيس الدول
1. على الحقوق والواجبات في الجسم السياسي أو السيادي
2. على واجب الرعايا وحقهم

اعتقاد بحكمته أو امتلاكه قوّة أخرى. أمّا رفض التوظيف في هذه المواضع لمن يبحث عنه، فهو احتقار.

كلّ طرق التكريم هذه طبيعيّة، وهي موجودة في إطار الدولة وخارجها على حدّ سواء. ولكن في الدول، حيث يمكن لمن يملك أو يملكون السلطة العليا أن يجعلوا ما يشاؤون علامةً للتكريم، تكون هناك أنواع أخرى من التكريم.

إن الحاكم المطلق (Sovereign) إنما يكرّم فرداً من الرعيّة بأي لقب أو منصب أو وظيفة أو فعل يعتبره هو نفسه علامةً على إرادة تكريمه.

لقد كرّم ملكُ الفرس موردخاي(*) حين أمر بأن يُقاد في الشوارع مرتدياً ثياب الملك، وممتطياً أحد جياد الملك، وعلى رأسه تاج، وأمامه أمير يقول "هكذا سيفعل الملك بمن يريد أن يشرّفه". مع ذلك فإن ملكاً آخر من ملوك فارس، أو الملك نفسه إنما في وقت آخر، سمح لشخص طلب مقابل خدمة عظيمة أن يلبس أحد أوشحة الملك، ولكن مع إضافة أنه سيلبسه بصفته مجنون البلاط، وحينها أصبح إهانة. وهكذا فإن منبع التكريم المدنيّ هو شخص الدولة، وهو يرتبط بإرادة الملك، وبالتالي فهو مؤقّت ويسمّى تكريماً مدنيّاً، كما هي حال مناصب القضاء والوظائف والألقاب، وفي بعض الأماكن والأحيان المعاطف والشعارات الملوّنة. والناس يكرّمون من يملك هذه الأشياء كونه يمتلك إشارات على رضا الدولة، وهذا الرضا هو قوّة.

وتكون موضع تكريم كلّ ملكيّة أو فعل أو صفة تؤكّد وتدلّ على القوّة.

وبالتالي فأن تكون مكرّماً أو محبوباً أو مخشيّاً من كثيرين هو موضع تكريم، لأن هذه دلائل قوّة. أمّا أن تكرّمك قلّة أو لا يكرِّمك أحد، فهو أمر مهين.

(*) موردخاي (Mordecai) قريب لملكة اليهود أيستر ينسب إليه أنه أفسد مؤامرة كان هامان قد دبرها ضد اليهود، والمعتقد أن هذا تم في بداية القرن الأول قبل الميلاد. (المترجمتان).

السيطرة والنصر هما موضع تكريم لأنهما ينالان بالقوّة؛ أمّا أن تكون خادماً، بسبب الحاجة والخوف، فهو أمر مهين.

الحظّ الجيّد، إذا دام، هو موضع تكريم، لأنه علامة على رضا الله. أمّا المرض والخسارة فهما مهينان. الثروات موضع تكريم، لأنها قوّة. أمّا الفقر فهو مهين. كبر النفس والكرم والرجاء والشجاعة والثقة هي موضع تكريم، لأنها تتأتّى من الوعي بالقوّة. أمّا صغر النفس والبخل والخوف والتردّد فهي أمور مهينة.

اتخاذ القرارات في حينها أو تحديد ما ينبغي على المرء فعله هو موضع تكريم، لأنه ازدراء للصعوبات والمخاطر الصغيرة. أمّا العجز عن اتّخاذ القرارات فهو مهين، لأنه علامة مبالغة في تقدير الصعوبات الصغيرة والفوائد الصغيرة؛ فعندما يكون المرء قد زان الأمور بقدر ما يسمح الوقت بذلك ولم يتّخذ قراراً، فإن اختلاف الوزن لا يكون الّا ضئيلاً، وبالتالي فإنه إذا لم يتّخذ قراراً، يكون مبالغاً في تقدير الأمور الصغيرة، وهذا صغر نفس.

إن كلّ الأفعال والأقوال التي تنطلق، أو يبدو أنها تنطلق، من خبرة كبيرة أو علم أو تمييز أو ذكاء هي موضع تكريم، لأنها كلّها قوى. أمّا الأفعال والأقوال التي تنطلق من الخطأ أو الجهل أو الحماقة فهي مهينة.

طالما أن الوقار يبدو صادراً عن فكر منشغل بأمر آخر، فهو موضع تكريم، لأن الانشغال علامة قوّة. غير أنه إذا بدا صادراً عن غاية في الظهور بوقار، فهو مهين. فالوقار في الحالة الأولى هو مثل ثبات السفينة المحمّلة بالبضائع؛ لكنّه في الحالة الثانية مثل ثبات السفينة المثقلة بالرمل وغيره من الأقذار.

أن يكون المرء بارزاً، وبعبارة أخرى أن يُعرف لثروته أو لمنصبه أو لأعماله العظيمة أو لأيّ خير بارز، هو موضع تكريم، لأنه علامة على القوّة التي يبرز من أجلها. وبالمقابل فإن البقاء في الظلّ أمر مهين.

أن يتحدّر المرء من أبوين بارزين هو موضع تكريم، فإنه من الأسهل

عليه أن يحصل على مساعدة أصدقاء أسلافه. بالمقابل، أن يتحدّر المرء من سلالة قابعة في الظلّ أمر مهين.

الأفعال التي تنمّ عن الإنصاف، إذا رافقتها خسارة، هي موضع تكريم، لأنها علامات كبر النفس؛ فإن كبر النفس علامة على القوّة. وبالمقابل، فإن التذاكي والتقلّب وإهمال الإنصاف أمور مهينة.

الطمع بالثروات العظيمة والطموح إلى الأمجاد الكبيرة هما موضع تكريم، لأنهما علامة على امتلاك القوّة لبلوغها. أمّا الطمع والطموح إلى المكاسب والترقيات الصغيرة، فهما أمر مهين.

ولا يغيّر شيئاً في طبيعة التكريم كون الفعل (طالما أنه عظيم وصعب، وبالتالي يدلّ على قوّة عظيمة) عادلاً أو ظالماً: فإن التكريم يقوم فقط على الاعتقاد بالقوّة. وبالتالي فإن الوثنيين القدامى لم يكونوا يعتقدون أنهم يذلّون آلهتهم بل يولونها تكريماً عظيماً، عندما يقدّمونها في قصائدهم وهي ترتكب الاغتصاب والسرقة وغيرها من الأعمال العظيمة، رغم كونها ظالمة ودنسة؛ لدرجة أنه لا شيء يُحتفى به لدى جوبيتر(*) أكثر من زناه، ولا لدى عطارد(**) أكثر من احتياله وسرقاته، وكان أعظم مديح له في نشيد لهوميروس(***)، كونه قد ولد في الصباح واخترع الموسيقى عند الظّهر وسرق قبل حلول الليل ماشية أبولو(****) من رعاته.

كذلك فإنه بين البشر، قبل أن تأسّست الدول العظيمة، لم يكن يعتبر من المهين أن يكون المرء قرصاناً أو قاطع طرق، بل إنها كانت تجارة شرعيّة،

(*) Jupiter كبير الآلهة في أساطير الرومان الأقدمين. (المترجمتان).

(**) Mercury (عطارد) رسول الآلهة، ولكنه إله التجارة والسرقة والخداع في أساطير الرومان (المترجمتان).

(***) Homer أهم شعراء اليونان الأقدمين القرن الثامن ق.م. أشهر مؤلفاته ملحمتا الإلياذة والأوديسة. (المترجمتان).

(****) Apollo إله الشعر والموسيقى والجمال في أساطير الإغريق القديمة (المترجمتان).

ليس بين اليونانيين فحسب، بل كذلك لدى الأمم الأخرى، كما هو واضح في تاريخ الأزمنة القديمة. وفي يومنا هذا، في هذا الجزء من العالم، فإن المبارزات الشخصيّة مشرّفة، وستكون كذلك دائماً، رغم كونها غير مشروعة، إلى أن يجيء وقت يؤمر فيه بتكريم الذين يرفضون، وإهانة الذين يقدمون على التحدّي. ذلك أن المبارزات هي أيضاً، في أوقات كثيرة، نتيجة للشجاعة، وأساس الشجاعة هو دائماً القوة الجسديّة أو المهارة، وكلاهما قوّة؛ مع أن هذه المبارزات في الجانب الأكبر منها تأتي نتيجة حديث طائش، وخوف من المذلّة لدى أحد من المتقاتلين أو كليهما، وقد أقدما بفعل الطيش وسيقا إلى الميدان تلافياً للخزي.

إن الدروع ورسوم الأسلحة الوراثيّة، حيثما تسمح بامتلاك امتيازات بارزة، هي أمور مشرّفة، وإلّا فهي ليست كذلك؛ فإن قوّتها تكمن إمّا في هذه الامتيازات أو في الثروات وغيرها من الأمور التي تُقدَّر بالدرجة نفسها في الآخرين. هذا النوع من التكريم، الذي يُعطى بشكل عام للأشراف، مأخوذ عن الجرمان القدامى، ذلك أنه لم يُعرف أبداً شيء من هذا القبيل حيث لم تكن العادات الجرمانيّة معروفة. ولا هو مستعمل اليوم حيث لم يسكن الجرمانيّون. وكان القادة اليونانيّون القدامى، عندما يذهبون إلى الحرب، يرسمون على دروعهم ما يشاؤون من أسلحة، لدرجة أن ترساً غير مرسوم عليه كان يشير إلى الفقر وإلى كون الجنديّ عاديّاً؛ ولكنّهم لم ينقلوا هذه الرسوم بالوراثة. وكان الرومان ينقلون علامات عائلاتهم، لكنّها كانت صور أسلافهم لا أسلحتهم. وبين شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا لا يوجد، ولم يوجد أبداً، شيء من هذا القبيل. الجرمان وحدهم كانت لديهم هذه العادة، ومنهم انتقلت إلى انكلترا وفرنسا واسبانيا وإيطاليا، حين قامت أعداد كبيرة منهم بمساعدة الرومان أو بالقيام بغزواتهم الخاصّة في هذه المناطق الغربيّة من العالم.

فبما أن ألمانيا كانت في القدم، شأنها شأن كلّ البلدان في بداياتها، مقسّمة على عدد لا يحصى من الحكّام الصغار أو أسياد العائلات، الذين كانوا

يتحاربون فيما بينهم بصورة متواصلة، فقد قام هؤلاء الحكّام أو الأسياد، هادفين بشكل أساسيّ إلى جعل أتباعهم يتعرّفون عليهم حين تغطّيهم الأسلحة، وكذلك للزينة، برسم صورة وحش أو شيء آخر على دروعهم وثيابهم، وكذلك بوضع علامة بارزة ومرئيّة على مقدّمة خوذاتهم. وهذا التزيين للأسلحة ومقدّمة الخوذة كان ينتقل بالإرث إلى أولادهم: كما هو للبكر، وللآخرين مع بعض التغييرات التي كان يراها السيّد العجوز مناسبةً، وهو الذي يسمّى بالهولنديّة here-alt. ولكن حين اجتمع عدد كبير من هذه العائلات لتكوّن مملكةً أعظم، أصبح عمل هذا الشخص في تمييز العلامات وظيفةً خاصّةً قائمةً بذاتها. والمتحدّرون من هؤلاء الأسياد هم الأشراف العظماء والقدامى، وهم بمعظمهم يحملون رسوم مخلوقات حيّة معروفة بالشجاعة وأعمال السلب، أو رسوم قلاع وحصون وأحزمة وأسلحة وخنادق وأوتاد وغيرها من علامات الحرب؛ فلا شيء كان مكرّماً آنذاك سوى الفضيلة العسكريّة. بعد ذلك لم يقم الملوك وحدهم، بل الدول الشعبيّة أيضاً، بإعطاء أنواع متعدّدة من الشارات للّذين يذهبون إلى الحرب أو يعودون منها، لتشجيعهم أو لمكافأتهم على خدمتهم. كلّ هذه الأمور يمكن للقارئ المراقب أن يجدها في التواريخ القديمة اليونانيّة واللاتينيّة التي تذكر الأمّة الجرمانيّة وعاداتها في زمنهم.

إن ألقاب الشرف مثل دوق وكونت ومركيز وبارون، هي موضع تكريم، كونها تدلّ على القيمة المعطاة لها من قبل قوّة الدولة السياديّة؛ وهذه الألقاب كانت في الأزمنة القديمة ألقاب منصب وقيادة، بعضها مأخوذ عن الرومان، وبعضها الآخر عن الجرمان والفرنسيين. الدوقات، (duces) باللاتينيّة، هم الجنرالات في الحرب؛ والكونتات و(comites)، هم الذين كانوا يرافقون الجنرال بدافع الصداقة، وكان يترك لهم حكم الأماكن المفتوحة والتي أُحلّ فيها السلام والدفاع عنها؛ والمركيزات (marchioness)، كانوا الكونتات الذين يحكمون أعتاب الامبراطوريّة أو حدودها. وألقاب الدوق والكونت والمركيز هذه أُدخلت إلى الامبراطوريّة تقريباً في زمن قسطنطين الكبير، مستمدّةً من عادات

القوّات الجرمانيّة. غير أن لقب البارون يبدو أنه من الغاليين(*)، وهو يعني الرجل العظيم، مثل الرجال الذين كان الملك والأمير يحيط نفسه بهم في زمن الحرب؛ ويبدو أنه مشتقّ من vir، وتحوّل الى ber وbar، التي كانت تحمل الدلالة نفسها بلغة الغاليين كما vir باللاتينيّة؛ ومنها تحوّلت الى bero وbaro، بحيث أن هؤلاء الرجال أصبحوا يدعون (berones)، وبعد ذلك (barones)، وبالأسبانيّة (varones). لكنّ الذي يرغب بمعرفة المزيد، لا سيّما عن أصل ألقاب الشرف، قد يجد ذلك، كما فَعلْت، في رسالة السيد سيلدين(**) Selden الممتازة حول هذا الموضوع. ومع مرور الزمن، تحوّلت مناصب التكريم هذه، بمناسبة الاضطرابات ولأسباب متعلّقة بالحكم الصالح والسلميّ، إلى مجرّد ألقاب تفيد، في الجانب الأكبر منها، في تمييز أسبقيّة ومكانة وترتيب الرعايا في الدولة؛ وقد جُعل بعضهم دوقات وكونتات ومركيزات وبارونات، لأماكن لا يملكونها ولا يحكمونها، وابتُدعت ألقاب أخرى للغاية نفسها.

أمّا الجدارة فأمر يختلف عن قدر الإنسان وقيمته، وكذلك عن استحقاقه أو ما يعود إليه، وهي عبارة عن قوّة أو قدرة خاصّة، تتعلّق بما يقال إنه جدير به؛ وهذه القدرة المميّزة تسمّى عادةً كفاءةً ومقدرة.

إن الأجدر بأن يكون قائداً، أو بأن يكون قاضياً، أو بأن يتولّى أيّة مهمّة أخرى، هو الذي يملك على النحو الأفضل الصفات المطلوبة لأدائها بشكل جيّد؛ والأجدر بالثروات هو الذي يملك الصفات المطلوبة بشكل أكبر حتى

(*) Gaul منطقة تقع جزئياً في فرنسا الحالية ويقع جزء منها في بلجيكا وغرب ألمانيا وشمال إيطاليا. وقد سميت لذلك باسم الكلتيين الذين غزوها قبل أن تخضعهم الإمبراطورية الرومانية في عام 222 ق. م. (المترجمتان).

(**) جون سيلدين (1584– 1654) باحث إنكليزي، كان أيضا قاضياً ومستشرقاً، كتب معظم أبحاثه باللاتينية : أهمها دراسة في الديانات الشرقية (1617) تعرض مؤلف آخر لاعتراضات رجال الكنيسة الإنكليزية، أما أشهر كتبه فصدر باسم "حديث المائدة" وقد جمعه سكرتيره من كتاباته ونشره بعد وفاته .(المترجمتان).

يستخدمها بشكل جيّد. وإذا غابت أيّ من هذه الصفات، قد يكون المرء بالرغم من ذلك رجلاً جديراً، ومقدّراً لشيء آخر. كذلك فقد يكون الإنسان جديراً بالثروات والمنصب والوظيفة، غير أنه لا يستطيع أن يدّعي حقّاً بالحصول عليها قبل سواه، وبالتالي لا يمكن القول إنه يستحقّها. ذلك أن الاستحقاق يفترض حقّاً، وكون الأمر المستحقّ هو موضع وعد، وعن هذا الموضوع سأقول المزيد حين أتكلّم عن العقود.

11

في اختلاف أساليب السلوك

لا أعني بالسلوك لياقة التصرّف، مثل الكيفيّة التي يجب أن يسلّم بها المرء على غيره، أو كيف يجب عليه غسل فمه أو تنظيف أسنانه في المجتمع، وغيرها من النقاط المتعلّقة بأخلاقيّات التصرّف، بل أعني بها الصفات الإنسانيّة المتعلّقة بالعيش معاً في سلام ووحدة[1]. ولهذه الغاية علينا أن نعتبر أن السعادة في هذه الحياة لا تكمن في راحة البال. فإنه لا وجود لشيء مثل الغاية القصوى (finis ultimus) ولا مثل الخير الأكبر (summum bonum) على النحو الذي يرد في كتب فلاسفة الأخلاق الأقدمين. كما أن إنساناً انتهت رغباته لا يمكنه أن يعيش، تماماً كالذي توقّف خياله وحواسه. إن السعادة هي انتقال مستمرّ للرغبة من موضوع إلى آخر، حيث لا يكون بلوغ الموضوع الأوّل سوى طريق نحو الثاني. سبب ذلك أن موضوع رغبة الإنسان ليس أن يستمتع مرّةً واحدة،

(1) إن المسألة هنا هي مسألة تقاليد مدنيّة، أو قدرة البشر على العيش معاً في حالة سلام ووحدة. كما نُلاحظ أن دراسة الرغبة (أو القدرة) التي يستمرّ هوبز في وصفها، هي في خدمة إيضاح المشكلة السياسيّة، التي بات واضحاً أن أحد مُكوّناتها هي الرغبة بذاتها. هذا ما يُظهره مُجمل هذه الفقرة الأولى (انظر الهامش التالي).

وللحظة واحدة من الزمن، بل أن يضمن إلى الأبد الطريق نحو رغباته المستقبليّة[2]. بالتالي فإن أفعال كلّ البشر الإراديّة وميولهم لا تتّجه فقط نحو امتلاك الحياة السعيدة، بل كذلك نحو ضمانها؛ وهي لا تختلف إلّا في الطريقة، ممّا يَنشأ جزئيّاً عن تعدّد الأهواء لدى البشر المتعدّدين، وفي جزء آخر منه عن اختلاف معرفة كلّ منهم أو رأيه في الأسباب التي تؤدّي إلى النتيجة المرغوبة.

لذا فإنني أضع في المرتبة الأولى، كَمَيل عامّ لدى الجنس البشريّ، الرغبة الدائمة التي لا تهدأ باقتناء السلطة بعد السلطة، وهي لا تنتهي إلّا بالموت[3]. والسبب في ذلك ليس دائماً أمل الإنسان في متعة أشدّ من تلك التي

---

(2) يُثبّت هوبز بصرامة المساحة النظريّة للمشكلة السياسيّة أ) من خلال استبعاد الإشكالية القديمة للأهداف الأخيرة، كما هي آتية عن طريق علم الأخلاق القديم لدى الفلاسفة، ب) ويُعيد محورة الأخير حول مفهوم الرغبة المادّي. هذا النص أساسي، كما سيظهره الإعلان الوارد في الفقرة اللاحقة: لا يتوخّى البشر الراحة على الإطلاق، بل الفعل باتّجاه المستقبل. وعليه، فإن مُحرّك الأفعال هي الرغبة، وهي حافز للقدرة. فإذا كان كلّ مخلوقٍ من مخلوقات الطبيعة (وبخاصّة الكائن البشري)، يبحث عن الحصول عمّا يفيده ويلتذّ به، فهذه الحركة نحو الأمام، وهذا الإنعكاس للذات نحو ما يعلو الذات، هو الذي يجعله يحيا. هذه هي بالتالي الميزة الأساسيّة المُكوّنة للإنسان: إنه مُسيّر بالخوف من الغد، بشجون المُستقبل لأنه يودّ أن يستمتع في المستقبل كما يفعل في الحاضر. وهذا ما يجعله فانياً: فهو الذي يبحث أبداً عن الرضا، ويكون دائماً غيرَ راضٍ. وعلم الأخلاق القديم لدى الفلاسفة لم يعد موجوداً، إذ أصبحنا على مسار العمل التاريخي؛ وهنا يبدو هوبز على درب ميكافيللي المُستقيم، لأن البشر لا يتصرّفون بهدف مكسب مُحدّد، بل بهدف إرضاء ما يستحيل تحديده أصلاً، من خلال رميه على هذا النحو في المستقبل: أي رغباتهم.

(3) هذا تصريح شهير ونيّر: الرغبة هي علامة الفناء لدى الجنس البشريّ. سوف يتطرّق هوبز غالباً إلى موضوع الخطيئة الأصليّة، التي من خلالها، رمى آدم بنفسه مع سُلالته في غمرات الرغبة البشريّة غير المُكتفية. فكلّ من يحيا تجتاحه الرغبة، والرغبة هي البحث عن المتعة. وكأنّما بهوبز الذي يعتبر أن الجنس البشريّ هو جنسٌ فانٍ، يدحض نهائيّاً نظريّة علم الأخلاق القديم لدى الفلاسفة، القائل بالراحة والرضا الناتجين عن ثبات الأهداف الأخيرة: الله وحده غير الفاني قادر على الاستمتاع بسكون، أي بلا أهواء. وليس السكون من نظام=

بلغها، أو كونه لا يقدر أن يرضا بسلطة معتدلة، بل كونه لا يستطيع ضمان القوّة ووسائل العيش الجيّد التي يملكها الآن دون أن يقتني المزيد منها. من هنا ينتج أن الملوك، الذين يملكون السلطة الأعظم، يوجّهون جهودهم نحو ضمانها في الداخل بواسطة القوانين، وفي الخارج بواسطة الحروب؛ وعندما يتمّ لهم ذلك، تليه رغبة أخرى، وهي لدى بعضهم الشهرة نتيجة الفتوحات الجديدة، ولدى بعضهم الآخر الراحة واللذة الحسيّة، ولدى الآخرين نيل الإعجاب أو الإطراء على امتيازهم في فنّ أو في قدرة ذهنيّة ما.

إن التنافس على الثروات أو الشرف أو الإمرة وغيرها من السلطات يُنتج ميلاً إلى النزاع والعداوة والحرب، لأن سبيل المنافس إلى تحقيق رغبته هو قتل الآخر أو إخضاعه أو هزيمته أو طرده. وبصورة خاصّة، يُنتج التنافس على نيل المديح ميلاً إلى تبجيل الأقدميّة، لذلك فإن الناس يتنازعون مع الأحياء لا مع الموتى، وهم يولون هؤلاء أكثر ممّا يستحقّون حتى يلقوا بظلالهم على أمجاد الآخرين.

إن الرغبة في الراحة والمتعة الحسيّة تجعل الناس مستعدّين لأن يطيعوا سلطةً مشتركة: فإن المرء يتخلّى بمثل هذه الرغبات عن الحماية التي كان يمكن أن يأمل بها نتيجة اجتهاده وعمله. والخوف من الموت أو الإصابات يجعله أكثر استعداداً للأمر نفسه، وللسّبب ذاته. وعلى النقيض من ذلك، إن من هم في الحاجة ويملكون الجرأة، وليسوا راضين عن ظرفهم الحاضر، وكذلك كلّ الذين يطمحون إلى القيادة العسكريّة، يميلون إلى استمرار أسباب الحرب وإلى إثارة الاضطراب والتحريض: فإن الشرف العسكري لا يُنال إلّا بالحرب، ولا أمل في إصلاح لعبة سيّئة إلّا بإعادة خلط الأوراق.

= البشر بل من نظام الله: إنه أيضاً من نظام الموت. والموت هو نوع من الحياة الأبديّة التي لا يبلغها الجنس البشريّ (فيقع في الرغبة) من خلال خطيئة آدم (راجع بداية الفصل 38).

إن الرغبة في المعرفة وفنون السلام تجعل الناس يميلون إلى طاعة سلطة مشتركة: فإن رغبةً كهذه تتضمّن رغبةً بالتمتّع بأوقات فراغ، وبالتالي بنيل حماية من قوّة غير قوّتهم الخاصّة[4].

الرغبة في نيل المديح تخلق استعداداً للأفعال الممدوحة، بحيث تنال إعجاب الذين يقدّرون حكمهم، لذلك فإننا لا نأبه لمديح الإنسان الذي نزدريه. وكذلك تفعل الرغبة بنيل الشهرة بعد الموت. وعلى الرغم من أنه لا يوجد بعد الموت إحساس بالمديح الذي نناله على الأرض، لأنها أفراح تذوب في أفراح الجنّة التي لا يمكن وصفها، أو تنطفئ في عذابات الجحيم القصوى، لكنّ هذه الأفراح ليست عقيمة، وإن الناس يشعرون بلذّة حاضرة من جرّائها، نتيجة استباقهم لها وللفائدة التي يمكن أن يجنيها منها خلَفهم؛ وهم إن كانوا لا يرون ذلك، إلّا أنهم يتخيّلونه، وكلّ ما هو متعة للإحساس هو كذلك متعة للخيال .

أن يتلقّى المرء من شخص يعتبره نِدّاً، عطاءً أو جميلاً أكبر ممّا يؤمل ردّه، يخلق استعداداً للحبّ المزيّف، الذي هو في الحقيقة حقد دفين، وهو يضع المرء في وضعيّة المدين اليائس الذي بتفاديه رؤية دائنه يتمنّى له سرّاً أن يكون حيث لا يمكن أن يراه أبداً. ذلك أن الجميل يولّد الزاماً، والإلزام هو عبوديّة، والإلزام الذي لا يمكن ردّه هو عبوديّة دائمة، وهي مكروهة اذا كانت تجاه ندّ. أمّا أن يتلقّى المرء جميلاً من شخص يعترف بتفوّقه فهو يخلق ميلاً إلى الحبّ، لأن الإلزام ليس حطّاً جديداً من شأنه؛ والقبول بترحيب (وهو ما يسمّيه

(4) تنافسٌ من أجل الثروات (لأن الثروة هي القوّة)، رغبةٌ بالعيش السهل وبالشهوانيّة (لأن الشهوانيّة هي التمتّع)، ورغبةٌ بالسلام وبمعرفة الأسباب (لأن السلام المُكتسب يسمح بالترفيه إذ لا وجود للعلوم من دونه)، وكلّها أسبابٌ وجيهة للحصول على سلطة مُشتركة، أي على الحاكم المُطلق. وحده الحاكم المذكور يستطيع أن يُريح المُتناهي عبر إنقاذ البشر من الخوف من الموت، ممّا يسمح لهم بالاستمتاع بسلام: يقول هوبز إن الترفيه هو أب الفلسفة، والدولة هي أب السلام والترفيه (الفصل 46). بعد حُسن التمعُّن، نرى أن هوبز يستبدل النِعَم المحليّة للدولة (الدُنيويّة) بالمسرّات اللامُتناهية العائدة للأهداف السماويّة.

الناس عرفاناً بالجميل) هو تكريم لصاحب الجميل يُعتبر عامّةً رداً له. كذلك فإن تلقّي الجميل، وإن كان من ندّ أو ممّن هو أدنى مرتبة، طالما أن هناك أملاً بردّه، يخلق ميلاً إلى الحبّ: فإن الإلزام هو، في نيّة المتلقّي، بالمساعدة والخدمة المتبادلة؛ من هنا تنتج منافسة للتفوّق في الجميل، وهي أكثر المنافسات نبلاً وفائدة، حيث يُسرّ الفائز بفوزه والآخر ينتقم بالاعتراف به.

أن يكون المرء قد ألحق بإنسان ضرراً أكبر ممّا بإمكانه أو ممّا يريد أن يعوّضه، يجعل الفاعل يميل إلى كره المتأذّي. فهو لا بد أن يتوقّع انتقاماً أو غفراناً، وكلاهما مكروه.

الخوف من القهر يجعل الإنسان مستعداً لتوقّع مساعدة المجتمع أو لطلبها: فإنه ليس ثمة طريق آخر يستطيع الإنسان به أن يؤمّن حياته وحريته.

إن الناس الذين لا يثقون بحدّة ذهنهم يكونون أكثر استعداداً للنصر في حال الفوضى والتحريض من الذين يفترضون في أنفسهم الحكمة والبراعة. لذلك يفضّلون استشارة غيرهم، بينما الآخرون يفضّلون توجيه ضرباتهم أوّلاً، خوفاً من أن يتحكّم بهم أحد. وفي حالة التحريض، كون الناس دائماً في أتون المعركة. إن جمع كلّ مزايا القوّة واستخدامها معاً يشكّل خطّةً أفضل من كلّ ما ينتج عن حدّة الذكاء.

إن الذين يشعرون بالمجد الباطل دون أن يشعروا بأن لديهم كفاءة عظيمة، ويستمتعون بادّعاء الشجاعة، يميلون فقط إلى التباهي، وليس إلى الإقدام؛ فإنهم حين يظهر الخطر أو المصاعب لا يأبهون إلا لانكشاف عدم كفاءتهم.

والذين يشعرون بالمجد الباطل وهم يقدّرون كفاءتهم من خلال مديح الآخرين أو من خلال نجاح عمل سابق، دون أن يكون لهم مجال مؤكّد للأمل من جرّاء معرفة حقيقيّة بأنفسهم، يميلون إلى التسرّع في الاندفاع؛ وعند اقتراب الخطر أو الصعوبة يميلون إلى الانسحاب إذا استطاعوا؛ ولأنهم لا يرون طريق الأمان، يفضّلون المخاطرة بشرفهم الذي يمكن استعادته بعذر، بدلاً من حياتهم التي لا يمكن استعادتها.

والذين ينظرون بعين الإعجاب إلى حكمتهم في مجال الحُكم يملكون استعداداً للطموح. فمن دون وظيفة عامة في مجلس استشاريّ أو في القضاء، يضيع شرف حكمتهم. لذا فإن الذين يتحدّثون ببلاغة يميلون إلى الطموح، لأن البلاغة تبدو كحكمة، سواء بالنسبة اليهم أو بالنسبة إلى الآخرين .

وصغر النفس يخلق لدى الناس استعداداً للعجز عن اتخاذ القرارات، وبالتالي فإنهم يضيّعون المناسبات وأنسب الفرص للفعل. فإنه بعد أن يكون المرء قد تروّى في الفعل إلى حين اقتراب موعده، إذا لم يتّضح ما يستحسن فعله، تكون هذه علامة على أن اختلاف الدوافع في اتجاه أو في آخر ليس كبيراً؛ وبالتالي فإن عدم الحسم في هذا الوقت يعني تفويت الفرص بوزن الأمور التافهة، وهو صغر نفس.

والبخل، وإن كان فضيلةً لدى الفقراء، يجعل الإنسان غير مهيّأ لإنجاز أعمال تتطلّب قوّة رجال كثيرين في وقت واحد، ذلك أنه يُضعف عزائمهم، التي ينبغي أن تُغذّى ويُحافظ على قوّتها بالمكافأة.

إن البلاغة التي يرافقها الرياء تجعل الناس مستعدّين للثقة بالذين يملكونها، لأن الأولى هي حكمة ظاهريّة والثانية هي لطف ظاهريّ. وإذا أَضفتَ إليها السمعة العسكرية، فإنها تجعل الناس مستعدّين للالتزام والخضوع للذين يملكونها. لذلك فإن الصفة الأولى تؤمنهم من الخطر الآتي من الشخص المعني، والصفة الأخيرة تؤمّنهم من خطر الآخرين.

إن الافتقار إلى العلم، أي الجهل بالأسباب، يجعل المرء مستعدّاً، أو بالأحرى يجبره أن يعتمد على نصيحة الآخرين وسلطتهم. فكلّ البشر المعنيين بالحقيقة لا بدّ لهم، إذا لم يعتمدوا على أنفسهم، أن يعتمدوا على رأي شخص آخر[5] يعتقدون أنه أكثر حكمة منهم ولا يرون سبباً للظنّ بأنه سيخدعهم.

---

(5) الدين هو المُستهدف هنا: إنه يحثّ على الإيمان برأي الآخر، وليس بمعرفة الحقيقة. فالإيمان يتضمن بذاته سرعة التصديق التي تستند إلى جهل الأسباب، وتكمن في الوثوق بأحدهم من أجل تعليم الحقيقة. ويُمهّد هوبز للفصل اللاحق حول الدين.

والجهل بدلالات الكلمات[6] هو افتقار إلى الفهم، وهو يجعل الناس مستعدين لأن يقبلوا عن ثقة، ليس الحقيقة التي لا يعرفونها فقط، إنما الأخطاء أيضاً؛ لا بل أكثر من ذلك، الكلام الفارغ من المعنى الذي يقوله من يثقون بهم؛ فلا الخطأ ولا انعدام المعنى يمكن كشفهما دون فهم تامّ للكلمات.

وعن ذلك ينشأ أن الناس يعطون أسماء مختلفة للشيء نفسه، نتيجة اختلاف أهوائهم الخاصّة: كما يقوم الذين يوافقون على رأي خاصّ بتسميته رأياً، بينما الذين لا يروق لهم يسمّونه هرطقة؛ مع أن الهرطقة لا تدلّ سوى على رأي خاص، ولكنّها ملوّنة أكثر بصبغة الغضب.

وينشأ عن ذلك أيضاً أن الناس لا يستطيعون التمييز، دون دراسة وفهم كبيرين، بين فعل واحد يقوم به رجال كثيرون، وأفعال عديدة لجماعة واحدة؛ على سبيل المثال، بين الفعل الواحد الذي قام به كلّ شيوخ روما بقتلهم كاتيلينا[*]، والأفعال الكثيرة التي قام بها عدد من الشيوخ بقتل قيصر؛ وبالتالي فإن لديهم استعداداً لأخذ ما هو في الواقع أفعال متعدّدة، قامت بها مجموعة من الناس قد يكون على رأسها شخص واحد، على أنه فعل الشعب.

إن الجهل بالأسباب وبالتكوين الأصلي للحقّ والإنصاف والقانون والعدالة يجعل الإنسان مستعداً لأن يتّخذ من العادة والمثل قاعدةً لأفعاله، بحيث يعتقد أن غير العادل هو ما جرت العادة على معاقبته والعادل ما يمكن إيجاد مثال على عدم معاقبته والموافقة عليه، أي سابقة له (وهو الاسم البربريّ الذي يطلقه عليه المحامون، الذين لا يستعملون سوى هذا المقياس الزائف

---

(6) راجع الفصل 4.

(*) الاسم الكامل لوشيوس سيرغيوس كاتيلينا (L. S. Catilina) (حوالى 23 ميلادية)، أدى الخدمة مع بومبي وشيشرون فيما كان يسمى الحرب الاجتماعية الرومانية. أصبح في وقت لاحق حاكما لأفريقيا (وكانت تعني الشمال الأفريقي وحده) لمدة سنتين ولدى عودته منها منع من ترشيح نفسه قنصلاً. واتهم بعد ذلك بالتآمر وبقتل مواطنين من روما ونفذ فيه حكم الإعدام مع عدد من المتهمين معه في مؤامرة غامضة. (المترجمتان).

للعدل)، حالهم حال الأطفال الصغار الذين لا يملكون قاعدةً للتصرّفات الحسنة والشريرة غير العقوبات التي يتلقّونها من آبائهم ومعلّميهم؛ إلّا أن الأطفال يثبتون على قاعدتهم، بينما الرجال لا يفعلون، لأنهم عندما يكبرون يصبحون أقوياء وأكثر عناداً، فيلتجئون من العادة إلى العقل، ومن العقل إلى العادة حسب ما يخدم غاياتهم، فيبتعدون عن العادة حين تقتضي مصلحتهم ذلك، ويقفون ضد العقل حين يكون العقل ضدهم: هذا هو السبب في كون عقيدة الصواب والخطأ موضع تنازع مستمرّ، سواء بالقلم أو بالسيف، بينما عقيدة الخطوط والأشكال ليست كذلك؛ لأن البشر لا يأبهون بالحقيقة في هذا المجال، كونها لا تصطدم بطموح أيّ إنسان أو بفائدته أو بشهوته. فلا شكّ لديّ بأنه، لو كان مناقضاً لحقّ أيّ إنسان بالسيطرة، أو لمصلحة الذين يملكون السلطة أن تكون زوايا المثلّث الثلاث مساوية لزاويتين في مربع، لكانت هذه العقيدة ـ ولو لم يتمّ التنازع عليها ـ قد أزيلت بحرق كلّ كتب الهندسة، بقدر استطاعة الشخص المعنيّ بذلك[7].

إن الجهل بالأسباب البعيدة يجعل الناس مستعدّين لنسبة كل الأحداث إلى أسباب مباشرة وذرائعية: فهذا هو كلّ ما يدركونه من أسباب. وهكذا يحدث في كلّ مكان أن يصبّ الذين يزعجهم أن يؤدّوا المدفوعات للمصلحة العامة غضبهم على الموظفين العموميين، وبعبارة أخرى على المزارعين والجباة

---

(7) نظريّة ما هو عادل وما هو غير عادل هي موضوع مُناقشة عبر القلم والسيف: تلك هي نتيجةٌ هامّة من نتائج المذهب الحديث حول السلطة المُطلقة. فطالما أن المصلحة العُليا ليست بمُتناول المخلوقات الفانية، على غرار البشر، عليهم هم أن يُحدّدوا، كلٌّ حسب معاييره (أي رغباته) ما هو عادل. وعليه، لا توجد عقيدةٌ موضوعة مُسبقاً بشأن ما هو عادل وما هو غير عادل. هذه هي مُهمّة الحاكم المُطلق: أي تحديد معاني ما يقتضي اصطناع تصديقه أو عدم تصديقه. لماذا؟ لأن ما يتعلّق بالعدل لا يخضع لآليّة التحقّق عينها الخاصّة بعلم الهندسة. فيقتضي بالتالي الفصل، والحاكم المُطلق هو الذي يفصل. والحقائق العامّة ليست بحقائق هندسيّة، رغم أن الهندسة الخاطئة قابلة لأن تُصبح صحيحة بفضل إرادة الحاكم المُطلق.

وغيرهم من الموكلين بالأموال العامّة، وأن ينضمّوا إلى من ينقد الحكومة العامّة؛ وهم حين ينخرطون في ذلك بحيث يفقدون الأمل في تبرير أنفسهم، يتحاملون أيضاً على السلطة العليا، خوفاً من العقاب أو خجلاً من تلقّي الصفح.

والجهل بالأسباب الطبيعيّة يجعل عند الإنسان استعداداً للسذاجة، فيصدّق في الكثير من الأوقات أشياء مستحيلة: فبما أنه لا يعرف شيئاً مناقضاً لها، لا شيء يمنع بالنسبة اليه أن تكون صحيحة، لأنه غير قادر على كشف استحالتها. ولأن الناس يحبّون أن ينصت إليهم الآخرون. تخلق السذاجة استعداداً للكذب، بحيث إن الجهل نفسه، دون أن يرافقه احتيال، قادر على جعل الإنسان يصدّق الأكاذيب ويقولها على حدّ سواء، وفي بعض الأحيان يخترعها.

والقلق على المستقبل يجعل الناس على استعداد للتحرّي عن أسباب الأشياء: فإن معرفتها تجعلهم أقدر على ترتيب أوضاع الحاضر لما فيه خيرهم.

والفضول، أو حبّ معرفة السبب، يأخذ الإنسان من النظر في النتائج إلى البحث في الأسباب، وفي أسباب السبب، إلى أن يصل أخيراً بالضرورة إلى التفكير في أن ثمة سبباً ليس له سبب سابق بل هو أبديّ، وهو ما يسميه الناس الله؛ لذا فإنه من المستحيل إجراء بحث عميق في الأسباب الطبيعية دون أن يميل المرء إلى الاعتقاد بوجود إله واحد أبديّ، وإن كان لا يقدر أن يشكّل أيّة فكرة عنه في ذهنه، تفي بطبيعته. فكما أن إنساناً ولد أعمى يسمع الناس يتحدّثون عن التماس الدفء بالجلوس قرب النار، ويتسنّى له التماس هذا الدفء بنفسه، يمكنه بسهولة أن يتصوّر ويتأكّد أن هناك شيئاً يدعوه الناس ناراً، وهو سبب الحرارة التي يشعر بها، ولكنّه لا يستطيع أن يتخيّل كيف تبدو، ولا يملك أيّة فكرة عنها في ذهنه كتلك التي يملكها الذين يرونها؛ كذلك فإن الإنسان يمكن أن يتصوّر أن هناك سبباً للأشياء المرئية في هذا العالم وترتيبها

المثير للإعجاب، وهو ما يسمّيه الناس الله، ومع ذلك لا تكون لديه أيّة فكرة أو صورة عنه في ذهنه.

وأولئك الذين لا يتحرّون سوى قليلاً عن الأسباب الطبيعيّة، أو لا يتحرّون عنها أبداً، يميلون، بفعل الجهل نفسه بماهيّة ما يسبّب لهم الخير أو الضرر العظيمين، إلى الافتراض وإيهام أنفسهم بوجود أنواع مختلفة من القوى غير المرئيّة، ويفزعون من تخيّلاتهم الخاصّة، ويتوجّهون إليها في أوقات الضيق، كما يقومون أيضاً بشكرها حين يتوقّعون النجاح، جاعلين من مخلوقات خيالهم آلهةً لهم. وبذلك حدث أن خلق الناس في العالم، من تنوّع خيالاتهم الذي لا يحصى، أنواعاً لا تحصى من الآلهة. وهذا الخوف من الأشياء غير المرئية هو البذرة الطبيعيّة لما يدعوه كلّ واحد منّا الدين، إذا كان فيه، وإذا كان في الذين يعبدون أو يخافون هذه القوّة بطريقة مختلفة، يسمونه خرافة.

وبما أن بذرة الدين هذه قد لاحظها كثيرون، فإن بعض هؤلاء مالوا إلى تغذيتها وتنميتها وإعطائها صفة القانون، وإلى إضافة أيّ رأي من اختراعهم حول أسباب الأحداث المستقبليّة، يعتقدون أنه يخوّلهم أن يحكموا الآخرين ويتركوا لأنفسهم أفضل استخدام لقواهم.

12

في الدين[1]

نظراً لعدم وجود علامات ولا ثمار للدين إلّا في الإنسان وحده، لا سبب يدعونا للشكّ في أن بذرة الدين هي أيضاً موجودة في الإنسان فقط، وهي تقوم على صفة مميّزة، أو على الأقلّ على درجة عالية من هذه الصفة، لا وجود لها في المخلوقات الحيّة الأخرى.

بدايةً، ممّا تتميّز به طبيعة الإنسان أنه محبّ للتحرّي عن أسباب

---

(1) هذا فصل رئيسي طالما أن مفهوم هوبز للدين هو ركيزةٌ أساسيّة لمفهومه حول الدولة الدُنيويّة: فالدين مشمول كما كان الوضع لدى ميكاڤيللي، لأنه ضروريّ للسلم الأهلي، بحيث لا يرتبط فهم طبيعة الناحية الإلهيّة بالبرهان العقلاني الفلسفي. فالدين، على غرار الحرب مثلاً، هو نشاطٌ إنساني؛ لكنّ الدين مسألة إنسانيّة بحتة. إنه يتعلّق بالاهتمام البشري الخاص بالأصول. بحيث إنه يستحيل على الإطلاق على هوبز أن يمزج بين القناعة بالوعي الفردي الذي يؤكّد أو ينكر وجود الله، بشكلٍ أو بآخر، وبين الشكل الدنيوي للوجود السياسي الاجتماعي لرجال الدين والكنائس. وعليه، فإن المشكلة الدينيّة هي المشكلة السياسيّة، لأن الدين يقدّم إلى البشر أجوبةً عن قلقهم الطبيعي المُترتّب عمّا هو مُتناهٍ: فهم يتصوّرون اللامُتناهي على غرار الله (أو الإلهي على غرار اللامُتناهي). من هنا موقف هوبز الأساسي: الحاكم المُطلق هو الذي يقرّر بشأن القواعد الإيمانيّة أو السلوكيّة، في كلّ ما يخصّ التعبير الخارجي عن الإيمان. وبانتفاء ذلك، تكون الحرب الأهليّة حتميّة، وهذا ما كان شاهداً عليه في إنكلترا في زمنه.

الأحداث التي يراها، وقد يكون بعض الناس يتميّز بذلك أكثر من بعضهم الآخر، ولكنّهم جميعاً يتمتّعون بهذه الميزة بحيث يكونون فضوليين في بحثهم عن أسباب حظّهم الحسن والسيّئ.

ثانياً، إنه لدى رؤيته أيّ شيء له بداية، يعتقد أيضاً أن له سبباً حتّم عليه أن يبدأ[2] عندما فعل، بدل أن يبدأ قبل ذلك أو بعده.

ثالثاً، في حين أن سعادة البهائم الوحيدة تكمن في الاستمتاع بطعامها اليوميّ وراحتها وشهوتها، كونها لا تملك سوى القليل ـ أو لا تملك شيئاً ـ من التبصّر بالزمن الآتي، نتيجة افتقارها إلى مراقبة وتذكّر ترتيب الأشياء التي تراها وتَعاقُبها وارتباطها[3]؛ أمّا الإنسان فيلاحظ كيف أن حدثاً معيّناً وقع نتيجة حدث آخر، ويتذكّر السابقة والعاقبة، وحين لا يستطيع أن يتأكّد من الأسباب الحقيقيّة للأشياء (فإن أسباب الحظّ الحسن والسيئ تكون في القسم الأكبر منها غير مرئية) فإنه يفترض لها أسباباً، إمّا بحسب ما توحي إليه مخيّلته، أو أنه يثق بسلطة أناس آخرين يعتقد أنهم أصدقاء له وأكثر حكمة منه.

الميزتان الأوليان تسبّبان القلق. فحين يكون المرء متأكّداً من أن هناك أسباباً لكلّ الأشياء التي حدثت في السابق وستحدث فيما بعد، يكون من المستحيل على من يجتهد باستمرار ليحمي نفسه من الشرّ الذي يخشاه ويؤمّن الخير الذي يرغب به ألّا يكون في حالة قلق دائم من الزمن الآتي؛ وبالتالي فإن كلّ إنسان، لا سيّما من يفرط في بعد النظر، هو في حالة شبيهة بحالة

---

(2) يرتبط الإيمان بالتساؤل البشري على وجه الخصوص بشأن ما هو مُتناهٍ: البداية والنهاية.

(3) هذه هي ظروف البهائم القريبة جدّاً من ظروف البشر على حالتهم الطبيعيّة (للمُقارنة مع الفصل 13) حيث يسود خوفٌ دائم، وخطرٌ للموت العنيف. نرى أن الدين ـ الذي يجيب عن سؤال البداية والنهاية ـ يسمح للبشر بالانفصال عن الشهوانيّة الكاملة (إذ لا تستطيع البهائم الوصول إلى هذا النوع من التساؤل)، بهدف توجيههم نحو الإيمان، وليس نحو علم الأسباب.

بروميثيوس[*]. فكما أن بروميثيوس (وتفسيره الإنسان المتبصّر) كان مقيّداً بتلّ القوقاز، وهو مكان يتميّز بمشهد هائل، حيث كان نسر يتغذّى من كبده ويأكل في النهار ما كان يُصلح في الليل: هكذا الإنسان الذي يفرط في النظر إلى الأمام بسبب اهتمامه بالمستقبل، يتآكل قلبه طوال النهار خوف الموت أو الفقر أو غيرهما من الكوارث، وهو لا يرتاح ولا يخفّ قلقه إلّا بالنوم.

هذا الخوف المستمرّ الذي يصاحب الجنس البشري دائماً جراء جهله بالأسباب، كما لو كان في الظلام، لا بدّ أن يكون له موضوع ما. وبالتالي عندما لا يكون هناك شيء مرئيّ، لا يكون هناك ما يتّهمه المرء بحظّه الحسن أو السيء، باستثناء سبب أو عامل غير مرئيّ[4]: وقد يكون هذا هو المعنيّ في قول بعض الشعراء القدامى إن الآلهة قد خلقها في البداية خوف الإنسان؛ وهذا صحيح جدّاً في ما يختصّ بالآلهة (أي بآلهة الوثنيين المتعدّدة). غير أن الاعتراف بإله واحد أبديّ لامتناه وكلّيّ القدرة يمكن التوصّل اليه بسهولة أكبر من خلال رغبة البشر بمعرفة أسباب الأجسام الطبيعيّة وميزاتها وطرق عملها المتعدّدة، بدل خوفهم ممّا قد يصيبهم في الزمن الآتي. وهكذا فإن الذي يستدلّ بتفكيره بأيّ أثر يراه على السبب التالي والمباشر له، وبه إلى سبب السبب، وينغمس بعمق في ملاحقة الأسباب، سوف يتوصّل في النهاية إلى وجوب وجود محرّك أوّل (كما اعترف الفلاسفة الوثنيّون أنفسهم)، أي سبب أوّل وأبدي

(*) أحد العمالقة في الأساطير الإغريقية القديمة. ومعنى اللفظة ذلك الذي يفكر نحو المستقبل. وهو الذي سرق النار من السماء. ويعد بطلاً للرجال في مواجهة الآلهة. وقد عوقب بروميثيوس بأن قيد إلى صخرة حيث نزع النسر كبده نهاراً فكانت تنمو من جديد ليلاً وفي النهاية أنقذه هرقل. وبروميثيوس هو في الأسطورة أيضاً خالق الإنسان من طين. أشهر ما كتب عنه المسرحية التي كتبها التراجيدي الإغريقي إيسخيلوس بعنوان بروميثيوس مقيداً، وبعدها في الشهرة تأتي قصيدة الشاعر الإنكليزي شيللي بعنوان بروميثيوس طليقاً (المترجمتان).

(4) لقد ولدت الآلهة نتيجة الخوف البشري: فالإيمان الديني هو بُنيةٌ فكريّة إنسانيّة، ويشكّل الخوف هنا، كما في مكانٍ آخر، شغفاً قويّاً يحثّ البشر على الإيمان وبالتالي على الخضوع.

لجميع الأشياء؛ وهذا ما يقصده الناس بتسمية الله: كلّ هذا دون التفكير بحظّهم، الذي يخلق الاهتمامُ به ميلاً إلى الخوف، كما يمنع المرء من البحث في أسباب الأمور الأخرى، وبالتالي يسمح بالادّعاء بآلهة متعدّدة بتعدّد البشر الذين يدّعون وجودها.

أمّا بالنسبة إلى مادّة أو جوهر هذه العوامل غير المرئيّة التي يتخيّلونها، فإنهم لم يتمكنوا بتفكيرهم الطبيعيّ أن يقعوا على أيّ مفهوم لها باستثناء أنها مماثلة لروح الإنسان، وأن روح الإنسان هي من جوهر ما يظهر في الأحلام لمن يكون نائماً، أو في المرآة لمن يكون صاحياً؛ ويعتقد الناس، وهم لا يعلمون أن مثل هذه الظهورات ليست سوى مخلوقات الخيال، إنها جواهر حقيقيّة وخارجيّة، ويسمّونها بالتالي أشباحاً، كما كان اللاتين يسمّونها (Imagines) و(Umbrae) ويعتقدون أنها أرواح (أي أجسام هوائية نحيلة)، وأن العوامل غير المرئيّة التي يخشونها هي مثلها، باستثناء كونها قادرة على الظهور والاختفاء حين تشاء. لكن الرأي القائل بأن مثل هذه الأرواح غير جسميّة أو غير مادية، لا يمكن أن يكون قد دخل إلى عقل أيّ إنسان بصورة طبيعيّة؛ فعلى الرغم من أن البشر قد يجمعون معاً كلمات ذات دلالات متناقضة، مثل الروح وما هو غير مادي، إلا أنهم لا يمكن أن يتخيّلوا أيّ شيء يتوافق معها[5]: وبالتالي فإن الذين يتوصّلون بتأمّلهم الخاص إلى الاعتراف بإله واحد لانهائي كليّ القدرة وأبديّ، يؤثرون أن يعترفوا بأنه يستعصي على الفهم وأنه فوق

---

(5) تلك هي سخافات الفلسفة المنطقيّة، كما هي مُعمّمة من لاهوتيّي الكنيسة الرسميّين، والذين يُندّد بهم هوبز على مدى كتابه، وحتى الوصول إلى الفصل الهدّام حول الفلسفة العبثيّة (الفصل 46). على أيّ حال في هذا الفصل شبه الأخير، يتوفّر تعريف هوبز للفلسفة (أو العلم)، التي هي المعرفة المُكتسبة بواسطة المنطق، والتي تتراوح من كيفيّة ولادة الشيء وحتى خصائصه؛ أو من خصائص الشيء وإلى الآليّة التي وُلد بموجبها، من أجل إنتاج، بقدر ما تُتيحه المادّة والقوى البشريّة، تلك المفاعيل الضروريّة للحياة الإنسانيّة. من هنا نرى أنه إذا كان الدين يُنظّم الإيمان في حقيقةٍ دون سبب مُثبَت، لأنه موحى به ومليء بالألغاز، فإن الفلسفة هي علم الأسباب القابلة للإثبات.

مداركهم، بدلاً من تحديد طبيعته بكونه روحاً غير ماديّ ومن ثمّ الاعتراف بكون تحديدهم غير قابل للفهم، أو أنهم، إذا أعطوه لقباً كهذا فليس من باب العقيدة، بهدف جعل الطبيعة الإلهيّة مفهومة، بل من باب التقوى، بهدف تكريمه بصفات تبتعد دلالاتها قدر الإمكان عن بدائيّة الأجسام المرئيّة.

ومن ثمّ، في ما يتعلّق بالطريقة التي تُنتج بها هذه العوامل غير المرئيّة آثارها بحسب اعتقادهم، أي بالأسباب المباشرة التي تستعملها لإحداث الأشياء، فإن الذين لا يعرفون ماهيّة ما نسمّيه تسبُّباً (أي جميع الناس تقريباً) لا يملكون قاعدة للتخمين سوى مراقبة وتذكّر ما رأوا أنه سبق التأثير في وقت آخر، أو في مرّات خلت، دون أن يروا بين الحدث السابق واللاحق أي تعلّق أو ارتباط؛ ومن هنا فإنهم يتوقّعون نتيجة حدوث أشياء مماثلة في الماضي، أن تحدث أشياء مماثلة في الحاضر، ويأملون بصورة خرافيّة الحظّ الحسن أو السيّئ، بناءً على أشياء لا تلعب أيّ دور على الإطلاق في التسبّب به: كما فعل الأثينيون في حربهم في ليبانتو حين طلبوا فورميو آخر، وفصيل من البومبيين في حربهم في أفريقيا حين طلبوا سيبيو آخر[*]، وكما فعل غيرهم في مناسبات أخرى منذ ذلك الحين. وبالطريقة نفسها ينسبون حظّهم إلى أحد الحاضرين، أو إلى مكان يجلب الحظّ أو النحس، أو إلى كلمات يُنطق بها، لا سيّما إذا كان من ضمنها اسم الله، كما في السحر والشعوذة (وهي ليتورجيا الساحرات)، لدرجة أنهم يؤمنون أنها تملك قوّة تحويل الحجارة إلى خبز، والخبز إلى إنسان، وأيّ شيء إلى أيّ شيء آخر.

ثالثاً، في ما يتعلّق بالعبادة التي يؤدّيها البشر بصورة طبيعيّة لقوى غير

(*) Phormio أو Phormion (القرن 4 ق.م). قائد بحري عظيم أثبت امتيازه في حروب أثينا ضد أعدائها حتى تمنوا لو كان لديهم آخر مثله. كذلك Scipio أو Cornellius Scipio African (أي الأفريقي) كان من أبرز القادة العسكريين في القرن الثامن ق.م، وانتخب قنصلاً أي حاكماً لأفريقيا ليقود الحرب فيها ضد قرطاجة. (المترجمتان).

مرئية، فإنها لا يمكن أن تكون سوى تعبيرات عن احترامهم، كتلك التي يستعملونها مع البشر: الهدايا، الالتماسات، الشكر، إخضاع الجسد، خطابات التبجيل، السلوك الرصين، الكلمات المحضّرة مسبقاً، أداء القسم (أي تأكيد وعودهم الواحد للآخر) من خلال ذكرها. والعقل لا يطرح شيئاً أبعد من ذلك، بل يتركهم إمّا ليتوقّفوا عند هذا الحدّ أو يعتمدوا على من يعتقدون أنهم أكثر حكمة منهم من أجل مزيد من المراسم.

وأخيراً، فيما يتعلّق بكيفيّة إعلان هذه القوى غير المرئية للبشر عن الأشياء التي ستحدث في المستقبل، خاصةً فيما يتعلّق بحظّهم الحسن أو السيّئ، أو بنجاحهم أو فشلهم في عمل معيّن، فإن الناس بطبيعتهم يقفون موقف الحائر؛ باستثناء أنهم قادرون إلى حدّ بعيد، من خلال بناء المعرفة بالمستقبل على المعرفة بالماضي، ليس فقط على أخذ الأمور العاديّة التي صادفوها مرّة أو مرّتين كإشارة مسبقة إلى حدوث أمور مماثلة في أيّ وقت لاحق، بل وكذلك على تصديق مثل هذه التوقّعات من آخرين بنوا عنهم في السابق فكرةً جيّدة.

وفي هذه الأمور الأربعة: الاعتقاد بالأشباح، الجهل بالأسباب الثانية، تعبّد البشر تجاه ما يخافونه، واعتبار الأشياء العرضيّة توقّعات، تكمن البذرة الطبيعيّة للدين؛ وقد نمت، بسبب اختلاف تخيّلات وأحكام وأهواء البشر المختلفين، لتصبح طقوساً مختلفة إلى حدّ أن ما يستخدمه أحدهم هو في معظمه سخيف بنظر سواه.

إن هذه البذور قد تمّ زرعها من قبل نوعين من البشر. النوع الأوّل هم الذين غذّوها ورتّبوها تبعاً لما ابتكروه بأنفسهم. والنوع الآخر قام بذلك بأمر وتوجيه من الله. ولكن كلا النوعين قد فعل ذلك بغرض جعل الذين يعتمدون عليهم أكثر استعداداً للطاعة واحترام القوانين والسلام والرحمة والمجتمع المدني. هكذا فإن النوع الأوّل من الدين هو جزء من السياسة البشريّة، وهو

يعلّم بعضاً من الواجبات التي يطلبها ملوك الأرض من رعاياهم. والنوع الثاني من الدين هو سياسة إلٰهيّة، وهو يتضمّن تعليمات للذين يعتبرون أنفسهم رعايا في مملكة الله. وينتمي إلى النوع الأول كلّ مؤسّسي الدول، وواضعي القوانين من الوثنيين، وإلى النوع الآخر ينتمي إبراهيم وموسى ومخلّصنا المبارك، الذين أتوا إلينا بقوانين مملكة الله.

وفي جانب من الدين الذي يقوم على الآراء المتعلّقة بطبيعة القوى غير المرئيّة، يكاد لا يوجد شيء له اسم إلّا واعتبره الوثنيّون ـ في مكان أو في آخر ـ إلٰهاً أو شيطاناً، أو ادّعى شعراؤهم أن روحاً ما يحييه أو يسكنه أو يتملّكه.

مادّة العالم التي لا شكل لها كانت إلٰهاً يحمل اسم chaos.

والسماء والمحيط والكواكب والنار والأرض والرياح كانت بدورها آلهة.

الرجال والنساء والطير والتمساح والعجل والكلب والحيّة والبصلة والكرّات كانت تؤلّه. وإلى جانب ذلك، كانوا يملأون كلّ الأماكن تقريباً بأرواح يسمّونها الشياطين: السهول ملأوها بمخلوقات اسمها pans وpanises أو satyres؛ والغابات بأخرى اسمها fauns وبالحوريّات؛ والبحار بالتريتون(*) وبحوريّات أخرى؛ وكل نهر وكل نبع بشبح يحمل اسمه ومعه حوريات؛ وكلّ مسكن ملأوه بمخلوقات lares أو الآلهة المنزليّة؛ وكلّ إنسان بجينيوس(**)؛ والجحيم بأشباح ومسؤولين روحيين مثل شارون وسيربيروس وفيورير(***)؛ وفي

(*) Tritons آلهة البحر، وكان تريتون يعد إلٰهاً صغيراً في الأساطير الإغريقية فهو ابن بوزايدون إلٰه البحر الأكبر. ويوصف في الأساطير بأن ملامحه خليط من ملامح البشر والوحوش (المترجمتان).

(**) Genius في الديانة الرومانية القديمة إله يسكن الإنسان وهو المسؤول عن قدرات التكاثر بين الذكور والإناث وعن مستقبل حياة الأسرة فهو الروح الحارس لها (المترجمتان).

(***) charon الإله الذي ينقل أرواح الموتى عبر نهر ستيكس إلى هاديس وقد ورد ذكره في مسرحية الضفادع لأرستوفانيس وذكره فيرجيل في ملحمة الإنيادة حيث صوره بأنه إلٰه صغير للعالم السفلي Cerberus. حارس مدخل العالم السفلي، وهو على هيئة كلب متوحش ضخم، ولهذا يسمى كلب حراسة هاديس (الذي هو كبير آلهة العالم السفلي) ومعنى اسمه "غير مرئي".

الليل ملأوا جميع الأماكن بكائنات اسمها larvae وlemures وبأشباح الموتى، وبمملكة كاملة من الجنّيات والمخلوقات الوهميّة. وقد ألّهوا أيضاً وبنوا معابد لمجرّد حوادث وصفات، مثل الزّمن والليل والنهار والسلام والوفاق والحب والرضا والفضيلة والشرف والصحة والصدأ والحمّى وما إلى ذلك، وكانوا حين يصلّون من أجلها أو ضدها يصلّون لها كما لو كان هناك فوق رؤوسهم أشباح تحمل أسماءها، وهي التي تُسقط عليهم، أو تمنع عنهم الخير أو الشرّ الذي يصلّون من أجله أو ضده. كذلك فإنهم كانوا يتوجّهون إلى ذكائهم مسمّين إيّاه Muses(*)، وإلى جهلهم مسمّين إيّاه الحظ، وإلى شهوتهم مسمّين إيّاها كيوبيد، وإلى غضبهم مسمّين إيّاه **الفيوريز**، وإلى أعضائهم الخاصّة مسمّين إيّاها بريابوس(**)، وكانوا يعزون تلوّثهم إلى أرواح شريرة وشياطين **السقوبة**(***): لدرجة أن لا شيء يمكن لشاعر أن يدخله كشخصيّة في قصيدته إلّا وجعلوا منه إمّا إلٰهاً أو شيطاناً.

وعندما لاحظ مؤلّفو ديانة الوثنيّين الأساس الثاني للدين، بكونه جهل الناس بالأسباب، وبالتالي قدرتهم على نسبة حظّهم إلى أسباب لا ارتباط ظاهراً بينها وبينه، انتهزوا الفرصة لكي يضيفوا إلى جهلهم، بدلاً من الأسباب الثانية،

= Furies يقال لها أيرينيس. وهي الأرواح الأنثوية التي تعاقب الذين يرتكبون فاحشة الاعتداء على المحارم.

(*) الٰهات تسع في الأساطير الإغريقية القديمة ينسب إليهن إلٰه الفنانين والشعراء والموسيقيين والمغنين ، وهن بنات الإلٰه زيوس والإلٰهة منيموسين. وكان لكل منهن اسم مستقل. وهن اللاتي علمن اللغز لأبي الهول. وكانت مهمتهن الآلهية أن يغنين للآلهة خاصة في احتفالاتهم. (المترجمتان).

(**) Priapus إلٰه الخصب، ويقال في الأساطير اليونانية إنه ابن أفروديت (إلٰهة الحب) وديونيسوس (إلٰه الخمر) وكان بريابوس كذلك إلٰهاً للحدائق والنحل والماعز والماشية. لم يدرك أهمية في أساطير الإغريق أو روما. (المترجمتان).

(***) Succubae شيطانة في الأساطير القديمة ينسب إليها أنها كانت تجامع الرجال وهم نيام. (المترجمتان).

نوعاً من الآلهة الثانية المساعدة؛ وهكذا فقد نسبوا سبب الخصوبة إلى الزهرة أو سبب الفنون إلى أبولو، والحنكة والمهارة إلى عطارد، والزوابع والعواصف إلى إيولوس(*)، والتأثيرات الأخرى إلى آلهة أخرى؛ لدرجة كاد معها أن يكون عند الوثنيين تنوّع في الآلهة يوازي تنوّع الأعمال.

وإلى العبادات التي اعتبرها الناس بطبيعتهم مناسبةً لآلهتهم، أي القرابين والصلوات والشكر وغيرها ممّا ذُكر سابقاً، أضاف مشرّعو ديانة الوثنيين هؤلاء صور الآلهة، سواء رسماً أو نحتاً، بهدف جعل الأكثر جهلاً (وبعبارة أخرى غالبيّة أو عامّة الشعب) يعتقدون أن الآلهة التي صُنعت هذه الصور لتمثّلها هي بالفعل متواجدة أو إذا جاز التعبير ساكنةً فيها، بحيث يزدادون خوفاً منها: وقد خصّصوا لها أراضي وبيوتاً وموظّفين وإيرادات مفصولة عن كلّ استخدام بشريّ، أي أنهم كرّسوها وقدّسوها لها، مثل الكهوف والبساتين والغابات والجبال والجُزُر بأكملها؛ وقد نسبوا إليها ليس فقط أشكال الحيوانات بالنسبة للبعض، والبشر بالنسبة للبعض الآخر، والوحوش بالنسبة للبعض الثالث، بل كذلك ملكات وأهواء البشر والحيوانات، مثل الإحساس والكلام والجنس والشهوة والتكاثر، ليس فقط عبر التزاوج فيما بينها لنشر جنس الآلهة، بل عبر التزاوج مع الرجال والنساءِ من أجل إنجاب آلهة هجينة ليست سوى نزيلة في الجنّة، مثل باخوس وهرقل وغيرهما؛ وإلى جانب ذلك نسبوا إليها الغضب والانتقام وغيرها من أهواء المخلوقات الحيّة، والأفعال التي تصدر عنها مثل التزوير والسرقة والزنى والمثليّة، وأيّة رذيلة يمكن أن تعدّ نتيجةً للقوّة أو سبباً للّذة، وكلّ الرذائل التي يعتبرها البشر منافية للقانون أكثر ممّا هي منافية للشرف.

أخيراً، إلى توقّعات الزمن الآتي، التي ليست في صورتها الطبيعيّة سوى حدس مبنيّ على خبرة الزمن الماضي، وبصورتها الفائقة للطبيعة وحي إلٰهيّ،

(*) Aeolos حارس الرياح في الأساطير الإغريقية القديمة. وقد مال مؤلفو الملاحم المتأخرين إلى اعتباره ألهاً (هوميروس في الأوديسة). (المترجمتان).

أضاف مؤلّفو ديانة الوثنيين نفسهم، بالاستناد جزئيّاً إلى خبرة مزعومة وفي جزء آخر إلى وحي مزعوم، عدداً لا يحصى من السبل الخرافية الأخرى للتوقّع، وجعلوا الناس يعتقدون أنهم قد يعرفون حظوظهم أحياناً من الإجابات الغامضة أو الخالية من المعنى التي يقدّمها كهنة دلفي وديلوس وآمون(*) وغيرهم من العرّافين المشهورين؛ وهذه الإجابات كانت تصاغ عن قصد لتكون غامضة حتى تنطبق على الحدث في جميع الأحوال، أو عبثيّة نتيجة الأبخرة السامة التي تعمّ المكان، وهو أمر شائع جدّاً في الكهوف المليئة بمادّة الكبريت. وقد يعرفونها أحياناً من أوراق سيبيل(**) التي كانت هناك في زمن الجمهوريّة الرومانيّة كتب مشهورة عن تنبؤاتها، وربما كانت تشبه تنبوءات نوسترادامِوس(***) (التي يبدو أن الأجزاء التي وصلتنا منها هي اختراع لاحق). وأحياناً يعرفونها من أقوال المجانين التي لا معنى لها، حيث يفترض أنهم مسكونون بروح إلٰهية، وهو ما كانوا يسمّونه حماسة (enthusiasm). وهذه الأشكال من قراءة المستقبل كانت تعدّ كشفاً إلٰهياً، أو نبوءة. وأحياناً يعرفونها من هيئة النجوم عند ولادتهم، وكانت تسمّى بالأبراج، وتعتبر جزءاً من التنجيم القضائيّ. وأحياناً يعرفونها من

(*) Delphi مدينة كانت المركز الديني لليونانيين القدامى كافة، تتناقض بشأن تأسيسها الروايات، لكنها اشتهرت بعرافيها الذين انتشرت سمعتهم في أنحاء حوض البحر المتوسط، وكان يستشيرهم حسب كتابات المؤرخ الشهير هيرودوت حكام اليونان وغيرهم. أما Delos فهي مدينة صغيرة تقول الأساطير اليونانية أن أبوللو ولد فيها. وآمون (Ammon) هي التسمية الهلينية (اليونانية) لإلٰه المصريين القدماء في طيبة. (المترجمتان).

(**) Sibyle نبية كانت اسمها في الأصل سيبيلا وكانت تعيش بالقرب من طروادة، وكانت تتحدث بنبوءات أقرب إلى الألغاز، ومع ذلك اكتسبت سمعة واسعة حتى أصبح اسمها اسماً لكل النبيات في الديانات الرومانية القديمة، ويقال إن مؤلفاتها كانت تقع في تسعة مجلدات وإنها أحرقت خمسة منها. (المترجمتان).

(***) Nostradamus اسمه الحقيقي دونوزدا (1503– 1566) منجم فلكي وطبيب فرنسي، ضمن كتابه القرون centuries تنبوءات عديدة أثارت نقاشات كثيرة حول مدى انطباقها على أحداث تالية حتى هذا القرن الحالي أدانه بابا الفاتيكان في عام 1781 بعد قرنين من وفاته (المترجمتان).

آمالهم ومخاوفهم الخاصة التي تسمّى thumomancy أو نذيراً. وأحياناً يعرفونها من تنبؤ الساحرات اللواتي كنّ يزعمن الالتقاء بالموتى، وهو ما كان يسمّى necromancy، أي إنه تعويذ وأعمال سحر، وهو ليس سوى احتيال وخداع تآمريّ. وأحياناً يعرفونها من طيران الطيور العرضيّ أو من غذائها، وهو يسمّى عرافة (augury). وأحياناً من أحشاء الأضاحي الحيوانيّة، وهو الكهانة haruspicy. وأحياناً من الأحلام، وأحياناً من نعيق الغربان، أو من أصوات الطيور، وأحياناً من سمات الوجه، ما كان يسمّى قراءة الملامح، أو من قراءة الطالع في خطوط اليد، أو من بعض الكلمات العرضيّة المدعوّة omina، وأحياناً من وحوش أو حوادث غير اعتيادية، مثل الكسوف والنيازك والشهب النادرة والزلازل والفيضانات وحالات الولادة غير المألوفة وما شابه ذلك، وهو ما كانوا يسمّونه portenta وostenta، لأنهم اعتقدوا أنها تنذر أو تتنبأ بكارثة كبيرة آتية؛ وأحياناً من مجرّد لعبة حظّ، كرَمي العملة وعد الثقوب في المنخل والتصفّح العشوائيّ لأشعار هوميروس وفيرجيل، وغيرها من الخدع غير المجدية التي لا تُحصى. فإنه من السهل جرّ البشر إلى تصديق أيّ شيء يقوله الذين يثقون بهم، والذين يقدرون بلطف وبراعة أن يستغلّوا مخاوفهم وجهلهم.

وبالتالي فإن المؤسّسين الأوائل ومشرّعي الدول بين الوثنيين، الذين كانت تقتصر أهدافهم على الاحتفاظ بطاعة الناس وسلامهم، قد اعتنوا في كلّ مكان، أوّلاً، بأن يطبعوا في عقول هؤلاء الاعتقاد بأن التعاليم التي أعطوها في ما يختصّ بالدين لا يمكن الظنّ بأنها من اختلاقهم، بل هي إملاءات إلٰه أو روح أخرى، أو أنهم أنفسهم يتحلّون بطبيعة تفوق طبيعة البشر الميّتين، وذلك حتى يسهل قبول قوانينهم. هكذا زعم نوما بومبيليوس(*) أنه تلقّى الطقوس التي

(*) Noma Pompilius ثاني ملوك روما. اكتسب سمعة التقوى والحكمة كملك لمدينة سابين وبعد وفاة غامضة لشريكه في الملك رمولوس دعا الرومان نوما ليحكم روما؛ وقد وافق على مضض. وظل في الحكم ثلاثة وأربعين عاماً وطد خلالها القانون والنظام والسلام والالتزام الصارم=

أنشأها لدى الرومان من الحوريّة إيغيريا(*)، وادّعى مؤسّس مملكة البيرو وأول ملوكها أنه وزوجته أبناء الشمس، وروي أن محمداً اجتمع بالروح القدس في صورة حمامة سعياً إلى تأسيس الدين الجديد(**). ثانياً، لقد اعتنوا بنشر الاعتقاد بأن الأشياء التي تزعج الآلهة هي نفسها التي تحرّمها القوانين. وثالثاً، اعتنوا بتحديد الطقوس والابتهالات والأضحية والمهرجانات بحيث يعتقد الناس أنهم من خلالها يمكن أن يهدّئوا غضب الآلهة، وأن عدم التوفيق في الحرب وانتشار العدوى من الأمراض والزلازل وتعاسة كلّ إنسان الخاصّة إنما تأتي من غضب الآلهة، وأن غضبها يأتي من إهمال عبادتها أو نسيان الطقوس المطلوبة أو الخطأ في نقطة معيّنة منها. وعلى الرغم من أن الرومان الأقدمين لم يكن محظوراً عليهم أن ينكروا ما ورد لدى الشعراء عن آلام وملذّات الحياة الآخرة، وهو ما سخر منه صراحةً في خطبهم عدد كبير ممّن يتمتّعون بمعرفة وقيمة في تلك الدولة ، غير أن هذا الاعتقاد كان على الدوام أكثر انتشاراً من عكسه.

وبواسطة هذه المؤسّسة وغيرها نجحوا من أجل غايتهم، وهي سلام الدولة، في جعل الشعب العاديّ يلقي في حال سوء الطالع اللوم على الإهمال أو الخطأ في الطقوس، أو على مخالفته للقوانين، بحيث يصبح أقلّ عرضة للتمرّد على حكّامه. وبما أن الناس كانوا يلهون برفاهية وتسلية المهرجانات والألعاب العامّة التي كانت تقام تكريماً للآلهة، فإنهم لم يكونوا بحاجة إلى أكثر من الخبز لمنعهم من السخط والتذمّر والتحرّك ضد الدولة. لهذا السبب

= بتعاليم الدين. ويعزو بعض الكتاب حكمته إلى تتلمذه على الفيلسوف اليوناني فيثاغورس، ولكن الحقيقة أن هذا الأخير عاش بعد وقت طويل من زمن نوما. ولكنه عزا حكمته ـ هو نفسه ـ إلى إيغيريا. (المترجمتان).

(*) Egyria إلٰهة رومانية غامضة في أساطير الرومان جاء ذكرها في ملحمة فيرجيل الإنيادة. وقد زعم الملك نوما أنها عشيقته وناصحته. ويذكر الشاعر أوفيد أنها فرت إلى آريشيا إثر وفاة نوما. وهناك تحولت إلى ربيع. (المترجمتان).

(**) هذه إشارة إلى إحدى روايات الأحاديث عن الإسراء والمعراج. (المترجمتان).

كان الرومان، الذين غزوا القسم الأكبر من العالم المعروف آنذاك، لا يتردّدون في التسامح مع أيّة ديانة في مدينة روما نفسها، إلّا إذا كانت تتضمّن شيئاً لا يمكن أن يتّفق مع حكومتهم المدنيّة؛ ولا نقرأ عن أيّة ديانة قد حظّرها الرومان، باستثناء ديانة اليهود الذين (كونهم شعب الله الخاصّ) كانوا يعتقدون أنه من غير المشروع الاعتراف بأي ملك فان أو دولة فانية. وهكذا فإنك ترى أن أديان الوثنيين كانت جزءاً من سياستهم.

ولكن حيث زرع اللّه الدين بنفسه وبوحي يفوق الطبيعة، فإنه صنع لنفسه أيضاً مملكةً خاصة وأعطى القوانين، ليس فقط بالنسبة للسلوك تجاهه، بل كذلك تجاه الآخرين؛ وبهذا تكون السياسة والقوانين المدنيّة في مملكة الله جزءاً من الدين؛ وبالتالي فإن التمييز بين السيطرة الدنيويّة والدينيّة لا مكان له فيها. صحيحٌ أن الله هو ملك الأرض كلّها، إلّا أنه مع ذلك، يمكن أن يكون ملك أمّة خاصّة ومختارة. لذلك فإن الأمر لا يزيد غرابةً عن كون الذي يملك إمرة الجيش بأسره قد يملك معها إمرة فرقة أو فصيلة خاصّة به. إن الله هو ملك الأرض بأسرها بسلطته، ولكنّه ملكٌ على شعبه المختار وفق عهد(*). غير أنني خصّصت مكاناً آخر في الخطاب اللاحق للتوسّع في الكلام حول مملكة الله، سواء بالطبيعة أو بالعهد.

وانطلاقاً من انتشار الدين، ليس من الصعب فهم أسباب إعادته إلى

(*) المقصود هنا العهد بين الرب (يهوه) وبني إسرائيل. وهو "عهد بين طرفين غير متساويين" وقد جعله الرب عهداً لا ينقض كما أنه غير مشروط. وبمقتضاه ـ وقد فرضه الرب على نفسه باختياره ـ يضمن لبني إسرائيل الحماية والتعاقب والأرض. والطرف الأدنى في العقد مطالب بأن يقسم اليمين بالوفاء بما فيه. وبمقتضاه يفضل اليهودي الموت على انتهاك العهد، ولكنه يعترف في الوقت نفسه بأن جميع البشر ينتهكون العهد. بما يعني أنهم جميعاً مخطئون بمن فيهم أبناء العهد. لكنهم يؤمنون بأن بمقدرة الرب أن يغفر لهم وأن يرفع عنهم العقاب الذي ألحقه بهم وهو أنهم متفرقون بين الأمم. ويسمى أيضا عهد موسى لأنه تم بوساطة بين موسى والرب الذي ظهر له في جبل سيناء. (المترجمتان).

بذوره ومبادئه الأولى، وهي لا تعدو كونها رأياً في الألوهة والقوى غير المرئيّة والفائقة للطبيعة، وهي لا يمكن أن تُزال من الطبيعة البشريّة، حيث إن ديانات جديدة تنبثق منها باستمرار، يزرعها أناس يتمتّعون بالسمعة الكافية لهذا الغرض.

فبما أن كلّ الأديان القائمة مؤسّسة أوّلاً على إيمان مجموعة بشخص واحد لا يعتقدون أنه إنسان حكيم فحسب، وأنه يعمل لتأمين سعادتهم، بل كذلك أنه إنسان مقدّس عهد الله إليه إعلان مشيئته بصورة فائقة للطبيعة، يترتّب على ذلك بالضرورة أنه حين يشكّك الذين يملكون حكم الدين إمّا بحكمة هؤلاء الأشخاص أو بصدقهم أو بحبّهم، أو حين لا يقدرون على إظهار أيّة علامة محتملة على الوحي الإلٰهيّ، فإن الدين الذي يرغبون في نشره يجب أن يتمّ التشكيك فيه أيضاً، وأن ينقض ويرفض (دون خوف من السيف المدنيّ).

إن ما يودي بسمعة الحكمة بالنسبة إلى من يؤسّس ديناً جديداً، أو يضيف إليه حين يكون متكوّناً بالفعل، هو الجمع بين الأضداد في المعتقد: فإنه من غير الممكن أن يصحّ طرفا نقيض معاً، وبالتالي فإن الاعتقاد بكليهما دليل جهل، وهو يكشف عن جهل الكاتب وينزع عنه المصداقيّة في كلّ الأمور الأخرى، التي يطرحها على أنها وحي فائق للطبيعة: فإن الإنسان قد يوحى إليه بأمور كثيرة تفوق العقل الطبيعيّ، ولكن ليس بأيّ شيء يناقضه[6].

وإن ما يودي بسمعة الصدقيّة هو فعل أو قول أشياء من الظّاهر أنها تدلّ على أن المرء نفسه لا يؤمن بما يطلب من غيره أن يؤمن به؛ وكلّ هذه الأفعال والأقوال تدعى بالتالي افتراءً، لأنها أحجار عثرة تجعل الناس يقعون في طريقهم إلى الدين: مثل الظلم والقسوة والتجديف والجشع والترف. فمن الذي قد يصدّق أن من يقوم عادةً بأعمال ناتجة عن أيّ من هذه الجذور، يؤمن

---

(6) هذان المقطعان الأخيران يلخّصان جيّداً موقف هوبز من رجال الكنيسة ومن البُعد السياسي (المدني) الخاص بادّعاء معرفة وتعليم حقيقة موحى بها وغير قابلة للإثبات.

بوجود سلطة غير مرئيّة تدعو إلى الخوف، كتلك التي يخيف بها الآخرين من أجل أخطاء أصغر؟

وما يودي بسمعة الحبّ هو أن يُكشَف فيه عن غايات خاصة: كما حين تؤدي الثقة التي تُطلب من الآخرين، أو يبدو أنها تؤدي، بالذين يطلبونها، إلى اكتسابهم للسيطرة والثروات والتكريم أو إلى تأمين اللذة لهم وبصورة خاصة لهم. فالذين يجنون فائدة شخصية إنما هم يعملون لحسابهم الخاص، وليس حبّاً بالآخرين.

أخيراً، إن الشهادة التي يستطيع البشر تقديمها على الدعوة الإلٰهيّة لا يمكن أن تكون إلّا بصنع المعجزات، أو بالنبوءة الحقيقيّة (وهي أيضاً معجزة)، وبالسعادة الفائقة للعادة. لذا فإن النقاط المتعلّقة بالدين التي تضاف إلى تلك التي تمّ تلقّيها من الذين قاموا بمعجزات كهذه، والتي يأتي بها من لا يؤكّد على دعوته بفعل معجزة، لا تستحوذ على إيمان الناس أكثر ممّا أدخلته فيهم عادات وقوانين الأماكن التي تربّوا فيها. فكما أنه بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية يطلب الرجال الذين يتمتّعون بالحكم إشارات وحججاً طبيعيّة، كذلك بالنسبة إلى الأشياء التي تفوق الطبيعة يطلبون علامات تفوق الطبيعة (أي معجزات) قبل أن يقبلوا بها باطنيّاً ومن القلب.

كلّ هذه الأسباب لضعف إيمان الناس تظهر بوضوح في الأمثلة التالية. أوّلاً، لدينا مثال أبناء إسرائيل الذين، حين غاب موسى ـ الذي أكّد لهم دعوته بالمعجزات وبنجاحه في قيادتهم خارج مصر ـ لأربعين يوماً فقط، ارتدّوا عن عبادة الإلٰه الحقيقيّ التي نصحهم بها، وأقاموا عجلاً من ذهب (سفر الخروج 32/ 1-2) وجعلوا منه إلٰههم، وبذلك وقعوا مجدّداً في وثنية المصريين التي كانوا قد أُنقذوا منها مؤخراً. ومرةً أخرى، بعد موت موسى وهارون ويشوع والجيل الذي شاهد أعمال الله العظيمة في إسرائيل، فإن جيلاً آخر نهض وخدم بعل (سفر القضاة 2/ 11). هكذا حين غابت المعجزات غاب الإيمان أيضاً.

كذلك حين قام أبناء صموئيل، الذين نصّبهم أبوهم قضاة على بئر سبع،

بقبول الرشاوى والقضاء بالظلم، فإن شعب إسرائيل رفض أن يكون الله ملكه بعد ذلك الحين بطريقة مختلفة عن كونه ملكاً للشعوب الأخرى، وبالتالي فقد طالبوا صموئيل باختيار ملك لهم بحسب عادة الأمم (صموئيل الأول 8 - 3). وهكذا حين غابت العدالة غاب الإيمان أيضاً، لدرجة أنهم عزلوا إلٰههم عن حكمه لهم.

وهكذا، فإنه مع انتشار الديانة المسيحيّة توقّفت العرافة في كلّ أنحاء الامبراطوريّة، وازداد عدد المسيحيين بشكل رائع كلّ يوم وفي كلّ مكان بفضل تبشير الرسل والإنجيليين، فإن جزءاً كبيراً من هذا النجاح يمكن بصورة معقولة أن يعزى إلى الازدراء الذي جلبه كهنة الوثنيين في ذلك الزمان على أنفسهم بنجاستهم وجشعهم وألاعيبهم مع الأمراء. كذلك فإن ديانة كنيسة روما قد أزيلت، في جانب كبير منها، للسّبب ذاته، في انكلترا وفي كثير من أنحاء العالم المسيحيّ، حيث إن غياب الفضيلة لدى الرعاة يجعل الإيمان يغيب عن الشعب؛ وفي جانب آخر قد زالت نتيجة إدخال المدرسيين لفلسفة أرسطو ومذهبه في الدين. من هنا نشأت تناقضات وعبثيّات كثيرة لدرجة إكساب الكهنة سمعة الجهل والنيّات الزائفة، ممّا جعل الناس يميلون إلى التمرّد عليهم، سواء أكان ذلك ضد إرادة أمرائهم كما في فرنسا وهولندا، أو بإرادتهم كما في إنكلترا.

أخيراً، من بين النقاط التي تعلن كنيسة روما أنها ضرورية للخلاص، يوجد الكثير ممّا يصبّ بصورة واضحة لصالح البابا الذي يقيم عددٌ كبير من رعاياه الروحيين في أراضي أمراء مسيحيين آخرين، لدرجة أنه لولا تنافس هؤلاء الأمراء، لأمكنهم بلا حرب ولا اضطرابات أن يستبعدوا كل سلطة أجنبية، بالسهولة ذاتها التي استُبعدت بها في انكلترا. فمَن الذي لا يرى فائدة من أن تسير الأمور حين يجري الاعتقاد بأن الملك لا يستمدّ سلطته من المسيح إلّا إذا تَوّجه أسقف؟ وأن الملك إذا كان كاهناً لا يستطيع أن يتزوّج؟ وأن كون الأمير قد ولد من زواج شرعيّ أم لا، هو أمر ينبغي أن يُحكَم عليه بسلطة من روما؟

وأن الرعايا يمكن أن يتحرّروا من ولائهم إذا قضت محكمة روما بأن الملك مهرطق؟ وأن ملكاً، مثل شيلبريك ملك فرنسا، يمكن أن يخلعه بابا، مثل البابا زكريا، دون سبب، وتُعطى مملكته لأحد رعاياه؟ وأن رجال الدين والكهنة النظاميين، في أي بلد كان، يخرجون عن نطاق سلطة ملكهم في الحالات الجنائية؟ أو من الذي لا يرى أيّ فائدة من دفع رسوم القداديس الخاصة ورسوم المطهر(*)، وهي مع غيرها من الدلائل على المصلحة الخاصة تكفي لإماتة أكثر العقائد حيويّة، لو لم يدعمها الحاكم المدنيّ والعادات، كما قلت، أكثر من كلّ ما يعتقدونه حول قداسة أو حكمة أو استقامة معلّميهم؟ من هنا يمكنني أن أعزو كلّ تغيّرات الدين في العالم إلى سبب واحد، وهو الكهنة غير المرضيين؛ وهؤلاء لا يوجدون فقط بين الكاثوليكيين، بل حتى في الكنيسة التي تزعم أكثر من غيرها أنها حقّقت الإصلاح(**).

(*) Purgatory حسب المذهب الكاثوليكي في المسيحية المرتبة بين الفردوس والجحيم التي يمر بها أولئك الذين ارتكبوا ذنوباً تغتفر أو يكونون قد تابوا هم عنها قبل موتهم، وكذلك الأطفال ومن لم تبلغهم الرسالة؛ لعذاب محدود الاجل (المترجمتان).

(**) هذه إشارة من هوبز إلى الكنيسة الإصلاحية البروتستنتية (المترجمتان).

13

في حالة الجنس البشريّ الطبيعيّة، فيما يتعلق بسعادته وبؤسه

إن الطبيعة جعلت البشر متساوين[1] في ملكات الجسد والفكر، بحيث إنه وإن وُجد في بعض الأحيان شخص متفوّق جسديّاً بصورة واضحة، أو يتمتّع بفكر أسرع من سواه، غير أن الفارق بين رجل وآخر ليس كبيراً لدرجة أن يزعم أحدهم لنفسه أيّة فائدة لا يقدر آخر أن يطالب بها بالقدر نفسه. فبالنسبة إلى قوّة الجسد، إن الأضعف يملك القوّة الكافية لقتل الأقوى، إمّا بحيلة سرّية أو بالتحالف مع طرف آخر يتعرّض لما يتعرّض له هو من خطر.

أمّا بالنسبة إلى ملكات الفكر، باستثناء الفنون التي تقوم على الكلمات وبشكل خاص مهارة اتّباع قواعد عامّة لا تخطىء ـ وهي تسمّى العلم ـ التي لا تتمتّع بها سوى قلّة وبالنسبة إلى أمور قليلة، كونها ليست ملكة غريزيّة تولد معنا

---

(1) يرتكز هذا الفصل بكامله على تأكيد مبدأ المُساواة بمُقتضى الطبيعة فيما بين البشر. ولا يرتكز هذا المبدأ على نظرةٍ اختباريّة لقُدرات البعض والبعض الآخر. بل بالعكس المسألة مسألة تأكيد لوجود المُساواة بمُقتضى حقّ طبيعي. وسوف يعرض مضمون هذا الحقّ (الحريّة) في الفصل اللاحق.

ولا نصل إليها ـ كالفطنة ـ فيما نحن نعتني بشيء آخر، غير أنني أجد في هذه الملكات مساواة أكبر من تلك التي أجدها في القوّة. إن الفطنة ليست سوى خبرة يُكسبها الوقت بالتساوي لكلّ الناس، في الأمور التي يهتمّون بها بصورة متساوية. وقد يكون ما يجعل هذه المساواة غير قابلة للتصديق هو تباهي كلّ إنسان بحكمته، حيث يعتقد كلّ الناس أنهم يملكون درجة من الحكمة تفوق العامّة، أي تتفوّق على الجميع باستثناء أنفسهم والقلّة الذين يتّفقون معهم، إمّا لشهرتهم أو لعلاقة تربطهم بهم؛ لذلك فإن طبيعة البشر، مهما اعترفوا بتفوّق الآخرين في الذكاء والبلاغة والمعرفة، تجعل من الصعب عليهم الاعتقاد أن هناك الكثير ممّن يوازونهم حكمةً؛ وهكذا فإنهم يرون حكمتهم عن كثب، وحكمة الآخرين عن بعد. غير أن هذا يثبت أن البشر في هذه النقطة متساوون أكثر ممّا يثبت أنهم غير متساوين[2]، لأنه لا توجد عادةً علامة على التوزيع المتساوي لأيّ شيء أكبر من قناعة كل إنسان بنصيبه منه.

من هذه المساواة في القدرة تنشأ مساواة في الأمل بتحقيق الغايات. لذلك إذا رغب شخصان بشيء واحد لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما، فإنهما يصبحان عدوّين؛ وفي طريقهما إلى غايتهما (وهي بشكل أساسيّ حفظ نفسهما، وأحياناً تكون مجرّد اللذة)، يحاول كل منهما تدمير أو إخضاع الآخر. من هنا، حيث لا يخشى الغازي إلّا قوّة الإنسان الآخر الفرديّة، إذا زرع أحدهم أو حصد أو بنى أو اقتنى مكاناً ملائماً فإنه من المتوقّع أن يأتي آخرون، وهم مصممون وموحّدون قواهم لأخذ ممتلكاته وحرمانه ليس من ثمار

(2) إذا كانت المُساواة أكثر جلاءً وفقاً للفكر مُقارنةً مع الجسد، فهذا بسبب الاعتداد بالنفس الذي، كما يمكننا القول بشأنه، أنه من أكثر الأمور التي يتشاطرها البشر: فكلّ فردٍ يعتبر نفسه أفضل من الآخرين. فإذا ما حاولنا بالتالي أن نستنتج هذه المُساواة من ناحية الحقّ، العائد للبشر فيما بينهم، يكفي الاستنتاج أنهم مُتساوون في الاعتداد بالنفس.

عمله فقط، بل وأيضاً من حياته أو حريّته. ويكون الغازي أيضاً مهدّداً بالطريقة نفسها من قبل آخر.

نتيجة هذا الانعدام المتبادل للثقة، ليس ثمة سبيل معقول أكثر من التحسّب لكي يضمن الإنسان أمنه، أي أن يفرض سيطرته بالقوّة أو بالخداع على أكبر عدد ممكن من الناس ، حتى يقضي على كل قوة يمكن أن تشكل خطراً عليه. قوّة كبيرة بما يكفي لجعله في موضع الخطر. وليس هذا بأكثر ممّا يتطلّبه حفظه لذاته، وهو أمر مسموح به بوجه عام. كذلك، لأن بعض الناس يجدون متعةً في تأمّل قوّتهم في أفعال الغزو التي يذهبون بها إلى أبعد ممّا يتطلّبه أمنهم الخاص، فإن الآخرين الذين كانوا لولا ذلك قد اكتفوا بحدود متواضعة، إن لم يقوموا بزيادة قوّتهم عن طريق الغزو، لن يكونوا قادرين على البقاء لمدّة طويلة إذا اعتمدوا الوضعيّة الدفاعيّة فقط. ونتيجةً لذلك، بما أن زيادة السلطة على البشر بهذه الطريقة ضروريّة لحفظ الذات، لا بدّ من السماح بها[3].

كذلك فإن الناس لا يستمتعون (بل بالعكس يحزنون[4] كثيراً) برفقة الآخرين ما لم تكن هناك قوّة قادرة على ترهيبهم جميعاً. لذلك، فإن كلّ إنسان يريد من رفيقه أن يقدّره بالقيمة نفسها التي يضعها لنفسه، وهو عند كلّ علامة ازدراء أو تقليل من قيمته يجتهد بطبيعته وبقدر ما يجرؤ (وهذا كاف، بين الذين لا سلطة مشتركة تحفظ هدوءهم، لجعلهم يدمّرون بعضهم بعضاً)، أن يستحوذ

---

(3) التحليل في مُنتهى الصرامة: يولّد الغرور الحذر، ويولّد الحذر الهجوم. والأمر على هذا النحو لأن كلّ فرد يتمتّع طبيعيّاً بالقدرة على التمنّي والتصرّف بُغية الحصول على أفضل ما يُناسبه، أي كما سيظهره الفصل اللاحق، يتمتّع بحريّة التصرّف من أجل المُحافظة على نفسه.

(4) إذا كان وجود الآخرين مصدر إزعاج، وفقاً لما يعتقده هوبز، فيترتّب ذلك عن الاعتداد بالنفس: فكلّ فردٍ يقيس نفسه بالآخرين، ويشكّل وجود ونظرة الآخرين بحدّ ذاتهما تحدّياً. من هُنا ينشأ الصراع في الطبيعة الإنسانيّة، والذي يعدّد هوبز أسبابه الثلاثة الأساسيّة في المقطع اللاحق: التنافس وانعدام الثقة والمجد.

على تقدير أكبر من قبل الذين ازدروه من خلال إلحاق الضرر بهم، ومن قبل الآخرين من خلال أخذهم العبرة.

هكذا فإننا نجد في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب أساسيّة للصدام. الأول هو المنافسة، والثاني عدم الثقة، والثالث المجد.

الأول يجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب؛ والثاني من أجل الأمن؛ والثالث من أجل السمعة. في الأوّل يستخدم الناس العنف ليجعلوا من أنفسهم سادةً على الآخرين وزوجاتهم وأبنائهم وماشيتهم؛ وفي الثاني ليدافعوا عن أنفسهم؛ وفي الثالث من أجل أمور تافهة، مثل كلمة أو ابتسامة أو اختلاف في الرأي أو أيّة علامة أخرى على الحطّ من قيمتهم إمّا مباشرةً في شخصهم، أو من خلال عائلتهم أو أصدقائهم أو أمّتهم أو مهنتهم أو اسمهم.

من هنا يتّضح أنه، في الوقت الذي يعيش فيه الناس دون سلطة مشتركة تبقيهم جميعاً في الرهبة، يكونون في الحالة التي تسمّى حرباً؛ وهي حربٌ بين كلّ إنسان وكلّ إنسان آخر. فإن الحرب ليست المعركة فقط، أو فعل القتال، بل هي فترة من الزمن تكون فيها إرادة التنازع معلومةً بما فيه الكفاية: وبالتالي فإن فكرة الزّمن يجب أخذها بعين الاعتبار في طبيعة الحرب، كما في طبيعة الجوّ. فكما أن طبيعة الجوّ السيء لا تكمن في هطول المطر مرّةً أو اثنتين، بل في ميل إلى هطول المطر لعدّة أيام متواصلة؛ كذلك فإن طبيعة الحرب لا تقوم على القتال الفعليّ، بل على الاستعداد المعلوم لهذا القتال، طالما أنه لا يوجد ما يؤكّد العكس. وكلّ زمن عدا ذلك هو زمن سلم.

بالتالي فإن كلّ ما ينتج عن زمن الحرب، حيث إن كلّ إنسان عدوّ لكلّ إنسان، ينتج أيضاً عن الزمن الذي يعيش فيه البشر دون أمان غير ما تؤمّنه لهم قوّتهم الخاصّة وقدرتهم الخاصّة على الابتكار. في حالة كهذه لا مكان للعمل، لأن ثماره لا تكون مضمونة، وبنتيجة ذلك لا زراعة للأرض، ولا ملاحة ولا استخدامَ للسّلع التي قد تستورد بالبحر، ولا بناءَ ضخماً، ولا أدوات لتحريك أو إزالة الأشياء التي تتطلّب قوة كبيرة، ولا معرفة لسطح الأرض، ولا حساب

للزمن، ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع، والأسوأ من هذا كلّه وجود خوف متواصل وخطرُ موت عنيف، وكون حياة الإنسان وحيدة بائسة بغيضة قاسية وقصيرة.

قد يبدو غريباً لمن يَزِنُ جيّداً هذه الأمور، أن الطبيعة تفرّق بين البشر[5] وتجعلهم قادرين على اجتياح وتدمير بعضهم بعضاً. وقد يرغب بالتالي، لأنه لا يثق بهذا الاستنتاج الذي ينطلق من الأهواء، في أن يتأكّد من الأمر بالتجربة. فلندعه إذن يتأمّل نفسَه: حين يقوم برحلة، فإنه يتسلّح ويبحث عن الصحبة الجيدة؛ وحين يخلد إلى النوم فإنه يقفل أبوابه؛ وحتى عندما يكون في بيته فإنه يغلق خزائنه؛ وهذا مع معرفته أن هناك قانوناً وموظّفين عامّين مسلّحين، لينتقموا لأي أذى قد يلحق به؛ ما هي إذاً نظرته إلى أمثاله حين يسافر مسلّحاً، وإلى مواطنيه حين يقفل أبوابه، وإلى أطفاله وخدمه حين يغلق خزانته؟ ألا يتّهم بأفعاله هذه الجنس البشري بقدر ما أتّهمه أنا بكلماتي؟ لكنّ أيّاً منّا لا يتّهم بذلك الطبيعة البشريّة. إن رغبات الإنسان وأهواءه الأخرى ليست في حدّ ذاتها خطايا[6]. كذلك الأمر بالنسبة إلى الأفعال التي تنتج عن تلك الأهواء، إلى أن

---

(5) تفرّق الطبيعة بين البشر (هذا هو موضوع هذا الفصل): هذا الاقتراح أساسي، ومُناهض للتقليد المعمول به إذا صحّ القول. وإذا كان الإنسان كما يقول أرسطو هو كائنٌ سياسي، وإذا كانت المدينة واقعةً قائمة بمُقتضى الطبيعة، فسوف نكون الآن في مشهد الحداثة الذي هو مشهدٌ مُصطنع. فالوجود المدني (أو السياسي) للبشر هو الحياة المُكتفية والهادئة، أي تماماً بعكس الحياة الطبيعيّة التي هي الحذر وحرب كلّ فرد ضد كلّ فرد، بسبب الغرور، والرغبة، والحقّ الذي أملكه بمُقتضى الطبيعة للتصرّف بهدف المُحافظة على نفسي.

(6) لا وجود للخطيئة في الطبيعة: هذا تصريحٌ أساسي من تصريحات اللفياثان، والذي يقضي بأن أيّ إله أو أيّ طبيعة ليسا قاعدةً لما هو عادل، أو جيّد، أو مُستقيم (أو عكس ذلك)؛ فما هو عادل قد وضعه الحاكم المُطلق في القانون. وعليه، فالخطيئة، والخطأ، والجرم، والجريمة غير موجودين بذاتهم، وهم لا يؤدّون إلى المُعاقبة إلّا إذا كانت الأفعال التي يرتبطون بها مخالفة للأحكام القانونيّة التي وضعتها السلطة المطلقة. وعليه، وطالما أنّه لا توجد "سلطةٌ مُشتركة"، أي لا يوجد قانون في الحالة الطبيعيّة، فلا يمكن أن توجد الخطيئة أو الظلم.

يُعرَف قانون يمنعها؛ وهذا ما لن يحصل قبل أن تُسَنّ القوانين، ولا يمكن أن يُسَنّ أيّ قانون إلى أن يتمّ الاتّفاق على الشخص الذي سَيسُنّه.

وقد يعتقد بعضهم أنه لم يكن ثمّة وجود لزمن أو لحالة حرب كهذه؛ وأنا أعتقد أن هذه الحالة لم تكن قط معمّمةً في جميع أنحاء العالم، ولكن هناك أماكن عديدة حيث يعيش الناس هكذا الآن. وهكذا، فإن الشعوب الوحشيّة في أماكن عديدة من أميركا لا يملكون أيّ حكومة، باستثناء حكم العائلات الصغيرة التي يعتمد الوفاق فيها على الشهوة الطبيعيّة، وهم يعيشون إلى اليوم بالطريقة الوحشيّة التي تكلّمت عنها سابقاً. ومهما يكن الأمر، يمكن إدراك طريقة الحياة حيث لا وجود لقوّة مشتركة يخشاها الجميع من خلال طريقة الحياة التي يؤول إليها الذين كانوا يعيشون في ظلّ حكومة مسالمة حين يقعون في الحرب الأهليّة.

ولكن حتى لو لم يكن هنالك زمنٌ كان فيه الأفراد في حالة حرب بعضهم مع بعضهم الآخر، غير أن الملوك وأصحاب السلطة السياديّة في كلّ الأزمنة، بسبب استقلاليتهم، يغار بعضهم من بعض باستمرار ويكونون في حالة وفي وضعيّة المتصارعين، حيث يصوّب أحدهم سلاحه باتّجاه الآخر ويحدجه بعينيه؛ أي إنهم يضعون حصونهم وحاميتهم ومدافعهم على حدود ممالكهم، ويرسلون على الدوام الجواسيس إلى جيرانهم، وهي وضعيّة حرب. ولكن بما أنهم بذلك يحمون أعمال رعاياهم، لا ينشأ من جرّاء ذلك البؤس الذي يرافق حريّة الأفراد.

وينتج أيضاً عن حرب كلّ إنسان ضد كلّ إنسان، أنْ لا شيء يمكن أن يكون ظالماً. إن أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم، لا مكان لها هنا. حيث لا سلطة مشتركة، ولا وجود للقانون؛ وحيث لا قانون، لا ظلم. إن القوّة والغشّ هما في الحرب الفضيلتان الرئيسيّتان. وليس العدل والظلم من ملكات الجسد أو الفكر. فلو كانا كذلك، لتواجدا في إنسان وحيد في العالم، تماماً كحواسه وأهوائه. إنها صفات ترتبط بالبشر في مجتمع، وليس وحدهم. وينتج

عن الحالة نفسها أنه لا ملكيّة ولا سلطة ولا تمييز بين ما هو لي وما هو لك، بل إن مُلك كلّ إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه، طالما أنه قادر على الاحتفاظ به. هذا بالنسبة إلى الحالة السيئة التي وُضع الإنسان فيها بمحض طبيعته، مع أن لديه إمكانيّة للخروج منها، وهي تكمن في جزء منها في أهوائه، وفي الجزء الآخر في عقله.

إن الأهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلام هي: الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مريحة، والأمل بأن يحصل عليها بعمله. ويطرح العقل(7) بنوداً مناسبة للسلام قد يتوافق الناس عليها. هذه البنود هي ما يسمّى أيضاً بقوانين الطبيعة، التي سأتكلّم عنها بالتحديد لاحقاً، في الفصلين التاليين.

(7) العقل، أي التقدير الذي يولّده الخوف من الموت (بفضل الحرب الشاملة، أي حرب كلّ فرد ضد الجميع): وهو يكمن في تصوّر المستقبل، وفي تقدير ـ وهو خاص بالبشر ـ الشروط الضروريّة للحصول على منفعة مُعيّنة في المستقبل. فالعقل مُرتبط بالقوّة.

14

في القانونين الطبيعيين الأول والثاني، وفي العقود

إن الحقّ بمقتضى الطبيعة، وهو ما يسمّيه الكتّاب بوجه عام Jus Naturale، هو حريّة كل إنسان في أن يستخدم قوّته وفق ما يشاء هو نفسه من أجل الحفاظ على طبيعته، وبعبارة أخرى الحفاظ على حياته؛ وبالتالي في أن يفعل كلّ ما يرى، بحُكمه وعقله، أنه أفضل السبل لتحقيق ذلك[1].

(1) لمّا كان هوبز يبحث عن فلسفة أخلاقيّة (أي مدنيّة وسياسيّة) خاصّة بزمنه، كان عليه أن يتجاوز في آن حذر ديكارت وذلك المزيج من التشكيك والرواقيّة الموروثين عن مونتان (Montaigne) وهذا، إلى إن مبدأ المُحافظة على الذات، الذي يحيل إليه هوبز هنا، لم يكن موروثاً بصورةٍ مباشرة عن رواقيّة مونتان التشكيكيّة. فهذا الأخير يُعلّم أن الإنسان الحذر والمُتيقّظ يعتبر أن الموجب الوحيد الذي يجب أن يخضع له، هو المحافظة على الذات، أي على حياته، وهذا ما يُبعد عن الحياة العامّة.
بصورة مُعاكسة، وعندما عمد هوبز إلى صياغة اللفياثان (بعكس ديكارت) فقد تمركز في موقعٍ يعلو ذلك المفهوم الذي يؤيّد علم الأخلاق الخاص القائل بضرورة المُحافظة على الذات. وبين مونتان وهوبز، هُناك غروتيوس، وهو مؤلّف كتاب قانون الحرب والسلام سنة 1625، والذي يتمحور مفهومه حول تأكيدٍ مزدوج، يملك بموجبه، من جهة، كلّ فرد حقّ المُحافظة على ذاته، ومن جهة أُخرى يُمنع على أيّ شخص أن يرتكب الظُلم بحقّ الآخرين. هذا ولن يكون أيّ تجمّع مدني مُمكناً إذا تمّ إنكار أحد هذه المبادئ على الأقل. ويُحقّق=

وأعني بالحريّة، وفقاً لمعنى الكلمة الصحيح، غياب المعوّقات الخارجيّة؛ وهذه المعوّقات قد تذهب غالباً بجزء من قوّة الإنسان على فعل ما يريد، ولكنّها لا تقدر أن تمنعه من استخدام القوّة التي بقيت لديه طبقاً لما يمليه عليه حكمه وعقله.

إن قانون الطبيعة، Lex Naturalis، هو مبدأ أو قاعدة عامّة يجدها العقل، وبها يُمنَع[2] الإنسان من فعل ما هو مدمّر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظنّ أنه يمكن أن يحفظها. فعلى الرغم من أن الذين يتكلّمون عن هذا الموضوع يخلطون عادةً بين jus وlex، أي بين الحقّ والقانون، غير أنه يجب التمييز بينهما؛ لأن الحقّ يقوم على حريّة الفعل أو عدمه، بينما القانون يحدّد ويلزم بأحد الأمرين: لهذا يختلف القانون والحق بقدر ما يختلف الالتزام والحرية، وهما لا يصحّان معاً في موضوع واحد.

= غروتيوس بذلك في مؤلّفه قفزةً أساسيّة من خلال تحويل المبدأ الأخلاقي البحث حول المُحافظة على الذات (كما كان معمولاً به في التقليد التشكيكي والرواقي) إلى مبدأ من القانون الطبيعي. ويقول غروتيوس إن القانون الطبيعي غير قابل للتغيير، إلى حدّ أن الله بذاته غير قادر على تغيير أيّ شيء....تماماً كما يستحيل على الله أن يجعل من رقم 2 المضروب بالرقم عينه لا يُفضي إلى الرقم 4: ويستحيل عليه أيضاً أن يغيّر ما هو سيّئ بذاته وبطبيعته. وأيضاً هذا التأكيد " الهوبزي" المحض، الذي يقضي بأنه توجد حِكَمٌ من القانون الطبيعي ولكن ليس بدون قيد، بل مع افتراض حيثيّاتٍ معيّنة. وبالتالي، وقبل إدخال ملكيّة الأموال، كان كلّ فرد قادراً على استخدام ما يقع أمامه. وقبل توفّر القوانين المدنيّة، كان يحقّ لكلّ فرد أن يستوفيَ حقّه بيده، وأن يُلاحق حقّه عن طريق القوّة. هذه هي اللغة التي تحدّث بها هوبز في كتاب اللفياثان.

وكما عند غروتيوس، فإن الحقّ هو سلطة، أي حريّة مُعيّنة: لديّ الحقّ في القيام بكذا أو كذا عندما أملك القوّة (أي عندما تسمح لي قوّتي بذلك) على القيام به، أي بعبارةٍ أُخرى الحريّة بالتصرّف. فالحقّ هو حريّة. والحريّة هي في المقطع التالي، مُحدّدة على نحوٍ سلبي: تتوفّر الحريّة حيث تنتفي العوائق والعقبات.

(2) بعكس الحقّ، القانون هو نهيٌ. فبينما يُجيز الحقّ ويُتيح، يمنع القانون ويُنهي (إنه نوعٌ من القيد).

ولأن حالة الإنسان (كما جاء في الفصل السابق) هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، وفيها يكون كلّ واحد محكوماً بعقله الخاصّ، وكلّ شيء يمكن أن يستخدمه سوف يشكّل له عاملاً مساعداً في حفظ حياته تجاه أعدائه؛ فينتج عن ذلك أنه في حالة كهذه، يملك كلّ إنسان الحقّ على كلّ شيء، بما فيه الحقّ على جسد الآخرين[3]. ومن هنا، طالما أن حقّ كلّ إنسان هذا في كلّ شيء مستمرّ، لا يمكن أن يأمن أيّ إنسان، مهما بلغ من القوّة والحكمة، ليعيش كلّ الفترة التي تسمح بها الطبيعة عادةً للبشر. وبالتالي فإنه من المبادئ أو القواعد العامّة للعقل، أن على كلّ إنسان أن يجتهد في سبيل السلام بقدر ما يملك الأملَ في بلوغه، وحين لا يستطيع أن يبلغه بإمكانه أن يبحث عن كلّ مساعدات وفوائد الحرب ويستعملها. إن أوّل جزء من هذه القاعدة يتضمّن قانون الطبيعة الأوّل والأساسيّ، وهو أن يسعى المرء إلى السلام ويتبعه؛ والجزء الثاني يتضمّن ملخّص حقّ الطبيعة، وهو أننا نستطيع بكلّ السبل أن ندافع عن أنفسنا.

من قانون الطبيعة الأساسي هذا، الذي يأمر البشر بالسعي إلى السلام، يشتقّ القانون الثاني: أن على الإنسان أن يكون مستعدّاً، حين يكون الآخرون أيضاً مستعدّين، أن يتخلّى عن حقّه في كلّ شيء، بالقدر الذي يراه ضروريّاً للسلام وللدفاع عن نفسه؛ وأن يرضا لنفسه بقدر من الحريّة إزاء الآخرين، يساوي قدر حريّتهم إزاءه. فطالما أن كل إنسان يتمسّك بهذا الحق في أن يفعل أي شيء يودّ أن يفعله، يكون البشر جميعاً في حالة حرب. لكن إذا لم يتنازل البشر الآخرون عن حقّهم، على نحو ما فعل، لا يوجد سبب يدعو أيّاً كان

---

(3) على جسد الآخرين. في الواقع، إذا كان أ يملك بمُقتضى الطبيعة حقّاً على جسد ب، فهذا يعني أن ب يملك، بمُقتضى الطبيعة، حقّاً مُماثلاً على جسد أ. بحيثُ يكون أ وب مُتساويين في الحقّ، وبمُقتضى الطبيعة: هذا هو جوهر الدولة على حالتها الطبيعيّة، المُعتبرة على أنها حالة حرب، والتي يجوز الخروج منها بفضل اتفاقيّةٍ شاملة من كلّ فرد مع كلّ فرد: فيقتضي مُقايضة حقّ بحقّ آخر: وهذا هو العقد.

ليحرم نفسه من حقّه: فهو بذلك يجعل من نفسه فريسةً ـ وهو أمر لا يُلزَم به أحد ـ بدلاً من إعداد نفسه للسلام. هذا هو قانون الإنجيل: أياً يكن ما تطلب أن يفعله الآخرون لك، هذا هو ما عليك فعله لهم. وهو أيضاً قانون كلّ البشر: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*

أن يتنازل المرء عن حقّه في أيّ شيء هو أن يحرم نفسه من الحريّة في أن يعرقل استفادة الآخر من حقّه في الشيء نفسه. لأن الذي يتخلّى عن حقّه أو يفوّضه لا يعطي لأي إنسان آخر حقاً لم يكن له من قبل ـ لأنه لا وجود لشيء لم يكن الإنسان يملك حقاً عليه بالطبيعة ـ بل هو يتنحّى له جانباً، حتى يستمتع بحقّه الأصليّ دون أن يعرقله هو، ولكن ليس دون أن يعرقله آخر. وبالتالي فإن ما يحصل لإنسان نتيجة تخلّي آخر عن حقّ ليس سوى تقليل من العقبات في سبيل استعمال حقّه الأصليّ.

وتركُ الحقّ يكون إمّا بالتخلّي عنه ببساطة أو بتفويضه إلى آخر. وهو يكون بالتخلّي عن الحقّ حين لا يهتمّ المرء لفائدة من سيكون ذلك. ويكون بالتفويض حين يريد لشخص أو لأشخاص معيّنين أن يستفيدوا منه. وحين يكون الإنسان قد تخلّى عن حقّه أو أعطاه بطريقة من هاتين الطريقتين، يقال إنه عندئذ ملزم ومجبر ألّا يعيق من أُعطي أو تُرك لهم هذا الحقّ في استفادتهم منه؛ وإن عليه، ومن واجبه، ألّا يُبطل فعله الإراديّ هذا؛ وإن إعاقة كهذه هي ظلم وأذيّة (injury)، لأنها (sine jure) (بلا حقّ)، بما أن الحقّ قد تمّ التخلّي عنه وتفويضه سابقاً. وهكذا فإن الضرر والظلم، في الجدالات، يشبهان نوعاً ما ما يُسمّى في مناظرات المدرسيين عبثيّة. فكما أن مناقضة المرء لما زعمه في البداية تدعى في هذه المناظرات عبثيّةً، كذلك فإن رجوع المرء عمّا فعله إرادياً يدعى في العالم ظلماً وضرراً إرادياً. والطريقة التي يتخلّى فيها المرء ببساطة عن حقّه أو يفوّضه هي إعلان أو دلالة بإشارة أو إشارات إراديّة وكافية، على أنه بذلك يتخلّى عن هذا الحقّ أو يفوّضه، أو أنه تخلّى عنه وفوّضه إلى من قَبل به. وهذه الإشارات هي إمّا كلمات فقط أو أفعال فقط أو، كما يحدث في أغلب الأحيان، كلمات

وأفعال معاً. والأمر نفسه بالنسبة إلى القيود التي تربط الناس وتلزمهم: إنها قيود لا تكتسب قوّتها من طبيعتها هي (فإنه لا شيء يسهل كسره مثل كلمة الإنسان)، بل من الخوف من عاقبة سيّئة لكسرها.

وفي كلّ مرّة يفوّض فيها إنسان حقّه أو يتخلّى عنه، يكون الأمر إمّا من أجل حقّ قد فُوّض إليه بالمقابل، أو من أجل خير آخر يأمله من وراء ذلك. إنه فعل إراديّ، وغرض الأفعال الإراديّة عند كلّ إنسان هو خيرٌ ما لنفسه. لذا فإن ثمّة حقوقاً لا يمكن أن نفهم أن إنساناً قد تخلّى عنها أو فوّضها بأيّة كلمات أو غيرها من الإشارات. منها، بدايةً، أن المرء لا يمكن أن يتنازل عن حقّ مقاومة الذين يهاجمونه بالقوّة ليأخذوا حياته، لأنه لا يمكن أن يُفهم من ذلك أنه يهدف إلى أيّ خير لنفسه. الأمر نفسه يمكن قوله عن الجروح والتقييد والسجن، لأن لا فائدة تنتج عن مثل هذا الصبر ـ كما هو الأمر بالنسبة إلى الصبر على معاناة آخر للجرح أو للسجن ـ وكذلك لأن المرء لا يمكن أن يعرف متى يرى أناساً يواجهونه بالعنف، سواء أكانوا يقصدون قتله أم لا. أخيراً، إن الدافع والغاية من وراء هذا التخلّي عن الحقّ أو تفويضه ما هو إلّا أمن شخص الإنسان، في حياته وفي وسائل حفظ الحياة بحيث لا تُتعب المرء. لذا فإن المرء إذا ظهر، بكلمات أو بإشارات أخرى، أنه يفسد على نفسه الغاية التي قصد من أجلها هذه الإشارات، يجب ألّا يُفهم على أنه قصدها، أو على أنها كانت إرادته، بل إنه كان جاهلاً بكيفيّة تفسير هذه الكلمات والأفعال.

إن التفويض المتبادَل للحقوق هو ما يسمّيه الناس عقداً[4].

---

(4) إن العقد هو عمليّة نقل إراديّة. فإذا ما توصّل البشر إلى نقل حقّهم أو حريّتهم إراديّاً على أيّ شيء، فهذا لأن عقلهم يهمس لهم أن لهم مصلحة في ذلك. فتناقض الدولة على حالتها الطبيعيّة هو في الحقيقة على النحو التالي (وهذا ما يرونه): الحقّ مُناهض للقانون، لأن حريّة التصرّف بهدف المُحافظة على ذاتي هي نفيٌ مباشر للقانون الطبيعي الذي يأمرني بالبقاء حيّاً؛ وعليه، فإذا كان يحقّ لي أن أقتل جاري، فهو أيضاً يملك هذا الحقّ عينه. وبالتالي، فإن القانون يلغي الحقّ. وهذا ما يُعيدنا إلى الخوف من الموت، هذا الميل الأخير الذي يؤدّي إلى التقدير العقلاني، والذي يُشكّل العقد نتيجته.

وهنالك فارق بين تفويض الحقّ في شيء وبين التحويل أو النقل، أي تسليم الشيء نفسه. فإن الشيء قد يُسلَّم مع انتقال الحقّ، كما في البيع والشراء نقداً أو في تبادل الأملاك والأراضي، وقد يُسلّم في وقت لاحق.

من ناحية أخرى، يمكن لأحد المتعاقدين أن يسلّم الشيء المتعاقد عليه من جانبه، ويترك للآخر أن يؤدّي دوره في وقت محدّد لاحق، وأن يثق به في هذه الأثناء؛ حينئذ يدعى العقد من جانبه ميثاقاً أو عهداً. وقد يتعاقد الطرفان الآن على أن يكون التنفيذ في وقت لاحق؛ وفي هذه الحالة، بما أن الذي سوف ينجز الأمر في المستقبل موثوق به، يسمّى إنجازه وفاءً للوعد أو صدقاً، والإخفاق إذا كان إراديّاً يسمّى خيانةً للعهد.

وحين لا يكون تفويض الحقّ متبادلاً، بحيث يفوّض أحد الطرفين الطرف الآخر، آملاً أن يربح من جرّاء ذلك صداقته أو خدمةً منه، أو آملاً أن يكسب سمعة الرحمة أو كبر النفس أو أن يحرّر فكره من ألم التعاطف، أو آملاً بالمكافأة في الجنّة، فإن هذا لا يكون عقداً بل عطاء، عطاءً مجانياً، أو نعمة: وهذه الكلمات تشير إلى الشيء نفسه.

والإشارات إلى العقد قد تكون بيّنةً أو يُستدلّ عليها. الإشارات البيّنة هي كلمات تُقال مع فهم ما تشير إليه: وتكون هذه الكلمات في صيغة الحاضر أو الماضي، مثل "أهب" "أعطي" "وهبت" "أعطيت" "أريد أن يكون هذا لك"، أو في صيغة المستقبل، مثل "سوف أهب" و"سوف أعطي"، وهذه الكلمات التي تتعلّق بالمستقبل تدعى وعداً[5].

---

(5) هذا مفهومٌ أساسي للنظام بكلّيته مع نقطة ضعفه. سوف يُظهر هوبز في كلّ مناسبة أنه بالإضافة إلى العقد أو الاتّفاقيّة اللذين يُرغمانني على الإطاعة، فإنني مُلزَمٌ أيضاً بذلك لأنني وعدتُ بالرُضوخ. ولعلّ أحد الأمثال التي جرى التذرّع بها غالباً لدعم هذا التأكيد، هو أنه وفق رواية العهد القديم، لم يكن على اليهود أن يتمرّدوا على الله، لأنهم كانوا قد وضعوا عهداً معه بواسطة موسى (راجع بداية الفصل 35)، ووعدوا بالرُضوخ له. وهنا تكمن الصعوبة الكبرى في النظام "الهوبزي"، لأنني إن لم أحترم وعدي، أي إن وضعتُ نفسي في دولة على حالة=

أمّا الإشارات التي يُستدلّ عليها فهي أحياناً نتائج الكلمات، وأحياناً نتائج الصمت، وأحياناً نتائج أفعال، وأحياناً نتائج الامتناع عن فعل. وبوجه عام فإن الإشارة التي يُستدلّ عليها لأيّ عقد هي كلّ ما يبرهن بصورة كافية على إرادة المتعاقد.

إن الكلمات وحدها ليست إشارةً كافيةً على عطاء مجانيّ، إذا كانت تتعلّق بزمن لاحق وتحتوي على مجرّد وعد، ولذا فهي ليست ملزمة. لذلك، فإنها إذا تعلّقت بزمن لاحق، مثل "غداً سأعطي"، تكون إشارة إلى أنني لم أعط بعد، وبالتالي إلى أن حقّي لم يُفوَّض بعد، بل يبقى معي إلى أن أفوّضه بفعل آخر. ولكن إذا كانت الكلمات بصيغة الحاضر أو الماضي، مثل "لقد أعطيت" أو "إنني أعطي لكي يسلّم غدا"، يكون حينئذ حقّي في الغد قد سُلّم اليوم، وذلك بفعل الكلمات، حتى لو لم يكن هناك دليل آخر على إرادتي. وهناك فارق كبير في دلالة هذه الكلمات: volo hoc tuum esse cras و cras dabo، أي بين "أريد أن يكون هذا لك غداً" و"أريد أن أعطيك إيّاه غداً": فإن كلمة "أريد" في العبارة الأولى تدلّ على فعل إرادة حاضر، ولكنّها في العبارة الأخرى تدلّ على وعد بفعل إرادة مستقبليّ. بالتالي فإن الكلمات الأولى، كونها تختصّ بالحاضر، تفوّض حقّاً مستقبليّاً؛ أمّا الأخيرة، وهي تختصّ بالمستقبل، فلا تفوّض شيئاً. ولكن إذا كانت هناك إلى جانب الكلمات إشارات أخرى إلى إرادة تفويض الحقّ، حينئذ وإن كان العطاء مجانيّاً، يمكن أن يُفهم تفويض الحقّ من كلمات تتعلّق بالمستقبل: فإذا عرض إنسان جائزةً لمن يصل أوّلاً إلى نهاية سباق، يكون ذلك عطاء مجانيّاً، ومع أن الكلمات

= الطبيعة (خارج الجمهوريّة)، سوف أستعيد بالتالي حريّتي، وقوّتي، وحقّي، الذي أُخالف به ـ إن استطعت ـ سلطة الحاكم المُطلق. وعليه، فإنني قادر على تعليق وعدي. ونحن لا نخرج من الدولة على حالتها الطبيعيّة (وهذا ما اعتبره سبينوزا). إضافةً إلى ذلك، هناك تساؤل حول معرفة موضوع الوعد الفعلي.

تتعلّق بالمستقبل، فإن الحقّ ينتقل، فهو لو لم يشأ أن تُفهم كلمته كذلك لما وجب عليه أن يدع الناس يركضون.

وفي العقود لا ينتقل الحقّ فقط حين تكون الكلمات في زمن الحاضر أو الماضي، إنما أيضاً حين تكون في زمن المستقبل، فإن كلّ عقد هو نقل متبادل، أو تبادل للحقّ؛ لذا فإن الذي يَعد فقط، وبما أنه قد سبق ونال الفائدة التي يَعد من أجلها، يُفهم أنه أراد للحقّ أن ينتقل: فلو لم يكن راضياً عن فهم كلماته بهذا المعنى، لما كان الآخر قد أنجز الجزء المتعلّق به أوّلاً. ولهذا السبب، في الشراء والبيع وغيرهما من أفعال التعاقد، يكون الوعد مساوياً للميثاق، وبالتالي يكون ملزماً.

إن من ينجز عمله أولاً في حالة العقد، يقال إنه يستحقّ ما سوف يتلقّاه نتيجة إنجاز الآخر عمله، وهو واجب له. كذلك عندما يُعلَن عن جائزة أمام الكثيرين، وهي تعطى فقط لمن يفوز، أو عندما يلقى بالنقود وسط حشد ليستفيد منها الذين يلتقطونها، وعلى الرغم من أن هذا عطاء مجانيّ، غير أن الفوز أو الالتقاط بهذه الطريقة هو استحقاق، ويكون العطاء واجباً له. ذلك أن الحق يفوَّض بإعلان الجائزة وبإلقاء النقود، ولو لم يتحدّد المستفيد إلّا في سياق المنافسة. بيد أنه يوجد فارق بين هذين النوعين من الاستحقاق، وهو أنني في العقد أستحقّ بفعل قوّتي وحاجة المتعاقد، أما في حالة العطاء المجاني فوحدها طيبة المعطي تجعلني أستحقّ. في العقد أنا أستحقّ أن يتخلّى المتعاقد عن حقّه؛ أمّا في حال العطاء، فإنني لا أستحقّ أن يتخلّى المعطي عن حقّه، بل لأنه حين يتركه سوف يكون لي بدلاً من أن يكون لآخر. وهذا، فيما اعتقد، هو معنى تمييز المدرسيين بين meritum congrui وmeritum condigni. إن الله كليُّ القدرة، إذ وعد بالجنّة البشر الذين ضلّلتهم رغبات الجسد، والذين يستطيعون أن يسيروا في هذا العالم وفق المبادئ والحدود التي وضعها، يُقال إن الذين يسيرون هكذا يستحقّون الجنّة ex congruo. ولكن بما أن لا أحد قادر على المطالبة بحقّه في هذا الأمر من جرّاء استقامته وحدها، ولا بموجب أيّة قوّة

أخرى فيه، بل بفعل نعمة الله المجّانية، يقال إنه لا أحد يمكنه أن يستحق الجنّة ex condigno. وأقول إنني أعتقد أن هذا هو معنى ذلك التمييز؛ ولكن لأن المتنازعين لا يتّفقون على دلالة مصطلحاتهم بعد أن تكون قد خدمت أغراضهم، فإنني لن أجزم شيئاً فيما يختصّ بمعناها. وأكتفي بالقول إن العطاء عندما يقدّم بصورة غير محدّدة كجائزة يتمّ التباري عليها، فإن الذي يكسب يستحقّ، وبإمكانه أن يطالب بالجائزة لأنها واجبة له.

وإذا أبرم عهد لا ينجز أيّ من طرفيه عمله في الوقت الحاضر ولكنّهما يثق بعضهما ببعض، ويكون ذلك في حالة الطبيعة المحضة (وهي حالة حرب كلّ إنسان ضد كلّ إنسان) باطلاً إثر أيّ شكّ معقول. لكن إذا كانت هناك سلطة عامّة عليهما معاً، تملك ما يكفي من الحقّ والقوّة لفرض إنجاز كلّ منهما لعمله، فإنه لا يكون باطلاً. ذلك أن الذي ينجز عمله أولاً لا يملك أيّ تأكيد على أن الآخر سينجز عمله فيما بعد، لأن روابط الكلمات أضعف من أن تعرقل طموح البشر وبخلهم وغضبهم وأهواءهم الأخرى، إذا لم يكن هناك خوفٌ من سلطة قسرية. وهذا لا يمكن أن يُفتَرض في حالة الطبيعة المحضة، حيث البشر كلّهم متساوون ويحكمون بأنفسهم على كون خوفهم مبرّراً. وبالتالي فإن الذي ينجز عمله أوّلاً يخون نفسه لصالح عدوّه، وهو أمر مناف لحقّه الذي لا يمكن أن يتخلّى عنه بالدفاع عن حياته وعن وسائل عيشه.

ولكن في الحالة المدنيّة، حيث أقيمت سلطة لترهيب الذين كانوا لولاها ليخونوا عهدهم، فإن هذا الخوف لا يعود معقولاً؛ ولهذا السبب يكون من عليه بموجب العهد أن ينجز عمله أوّلاً ملزماً بفعل ذلك.

إن سبب الخوف الذي يجعل عهداً كهذا باطلاً، لا بدّ دائماً أن يكون شيئاً ظهر بعد إبرام العهد، مثل واقع جديد أو إشارة أخرى إلى إرادة عدم إنجاز العمل، وإلّا لا يمكن أن يبطل الميثاق. فإنه ما لم يُعق الإنسان عن أداء الوعد لا ينبغي اعتباره عائقاً في سبيل إنجازه.

إن من يفوّض أيّ حقّ يفوّض وسائل التمتّع به، بقدر ما يملك من قوّة.

كما أنه من المفهوم أن الذي يبيع أرضاً ينقل العشب وأيّ شيء آخر ينبت عليها؛ كذلك لا يقدر من يبيع طاحوناً أن يحوّل مجرى المياه الذي يديره. وإن الذين يعطون لإنسان الحقّ في أن يحكم بسيادة، يُفهم من ذلك أنهم يعطونه الحقّ في جباية المال لإعالة الجنود، وفي تعيين القضاة من أجل الحكم بالعدالة.

من المستحيل إبرام العهود مع الحيوانات الوحشيّة، لأنها لا تفهم كلامنا، وبالتالي لا تفهم ولا تقبل أيّ نقل للحقّ، كما لا يمكنها أن تنقل أيّ حقّ لسواها. ودون قبول متبادل لا وجود لميثاق.

ومن المستحيل إبرام عهد مع الله، إلّا بتوسّط من يتحدّث إليهم الله، إمّا بوحي يفوق الطبيعة أو بواسطة معاونيه الذين يحكمون تحت سلطته وباسمه؛ فبخلاف ذلك لا نعرف ما إذا كانت عهودنا مقبولةً أم لا. وبالتالي فإن الذين يقسمون على أيّ شيء مخالف لقانون من قوانين الطبيعة، إنما يقسمون دون جدوى، كونه من الظّلم أن ينفّذوا هذا القسم. وإذا كان شيئاً يأمر به قانون الطبيعة، فإن ما يُلزمهم ليس القسم بل القانون.

إن مادة أو موضوع العهد هو دائماً أمر يخضع **للتروّي**. فإن إبرام العهد هو فعل إراديّ؛ أي أنه فعل تروّ، وآخر أفعال **التروّي**؛ ومن المفهوم بالتالي أنه دائماً شيء مستقبليّ، ومن يقطع عهداً يحكم بأنه قابل للإنجاز.

بالتالي، إن الوعد بشيء يُعرَف أنه مستحيل ليس بعهد. لكن إذا تبيّنت فيما بعد استحالة ما كان يُعتقَد ممكناً، فإن الميثاق يكون سارياً وملزماً، إن لم يكن بالشيء بحدّ ذاته فبالقيمة أو، إذا كان هذا أيضاً مستحيلاً، بالسعي الصادق إلى فعل قدر المستطاع، لأنه لا يمكن إلزام أيّ كان بأكثر من ذلك.

إن الناس يتحرّرون من عهودهم بطريقين: إمّا بإنجازها أو بإعفائهم منها، لأن الإنجاز هو الغاية الطبيعية للالتزام، والإعفاء هو إعادة الحريّة، لأنه إعادة تفويض للحقّ الذي قام عليه الإلزام.

إن العهود التي تُبرَم بفعل الخوف، في حالة الطبيعة المحضة، هي مُلزمة. على سبيل المثال، إذا تعهّدت أن أدفع فديةً أو خدمةً لعدوّ في سبيل حياتي، فإنني ملزم بها. فهذا عقد، يحصل طرف بمقتضاه على فائدة الحياة، والآخر ينبغي أن يحصل على المال أو على خدمة بالمقابل، وبالتالي حيث لا قانون يمنع التنفيذ (كما في حالة الطبيعة المحضة) يكون العهد سارياً. من هنا فإن سجناء الحرب، إذا أوكل إليهم دفع جزيتهم، فإنهم ملزمون بدفعها. وإذا عقد أمير ضعيف سلاماً مع آخر أقوى منه بسبب الخوف، يكون ملزماً بالحفاظ عليه، إلّا إذا (كما ذكرنا سابقاً) برز سبب جديد ومبرّر للخوف، يدعو إلى تجديد الحرب. وحتى في الدول، إذا أُجبرتُ أن أَعد سارقاً بالمال لكي أنقذ حياتي، أكون ملزماً بدفعه إلى أن يعفيني القانون المدنيّ من ذلك. فكلّ ما يمكن أن أقوم به شرعيّاً دون إلزام، يمكن أيضاً شرعيّاً أن أتعهّد بالقيام به بسبب الخوف. وما أتعهّد به شرعيّاً، لا يمكن شرعيّاً أن أكسره.

إن عهداً سابقاً يجعل العهد اللاحق باطلاً. فإن إنساناً تنازل عن حقّه لآخر اليوم لا يملك أن يتنازل عنه غداً لسواه؛ لذا فإن الوعد الأخير لا ينقل حقاً، بل هو باطل.

إن التعهّد بألّا أدافع عن نفسي ضد القوّة بالقوّة هو باطل دائماً. فلا أحد (كما أظهرتُ سابقاً) يمكن أن يفوّض أو يتخلّى عن حقّه في إنقاذ نفسه من الموت والجروح والسجن، بما أن تفادي هذه الأمور هو الغاية الوحيدة من التخلّي عن أيّ حقّ؛ من هنا فإن الوعد بعدم مقاومة القوّة لا يفوّض أيّ حقّ بموجب عهد، ولا هو بملزم. فبالرغم من أن أحدهم قد يتعهّد قائلاً: "إذا لم أفعل كذا وكذا، اقتلني"، فإنه لا يستطيع أن يتعهّد بالقول: "إذا لم أفعل كذا وكذا، فإنني لن أقاومك حين تأتي لقتلي". ذلك أن الإنسان بطبيعته يختار أهوَن الشرّين، وهو خطر الموت أثناء المقاومة، بدلاً من الشرّ الأكبر، وهو الموت المؤكّد والراهن في حالة عدم المقاومة. وهذا أمر مسلّم بصحّته لدى كلّ البشر،

إذ إنهم يسوقون المجرمين إلى الإعدام وإلى السجن بحراسة رجال مسلّحين، بغضّ النظر عن أن هؤلاء المجرمين قد وافقوا على القانون الذي أدينوا بموجبه أم لا.

إن تعهّداً بأن يوجّه شخص الاتهام إلى نفسه، دون ضمانة بالعفو، هو كذلك باطل. ففي حالة الطبيعة، حيث كل إنسان قاض، لا يوجد مكان للاتّهام؛ وفي الدولة المدنيّة يكون الاتهام متبوعاً بعقوبة، وهي كونها قوّة، لا يُلزم الإنسان بعدم مقاومتها. والأمر نفسه يصحّ على اتّهام الذين توقع إدانتهم المرء في التعاسة: كالأب أو الزّوجة أو المحسن. فإن شهادة متّهِم من هذا القبيل، إذا لم تُعطَ إراديّاً، يُفترض أنها فاسدة بطبيعتها، وبالتالي لا يمكن قبولها؛ وحيث لا تكون لشهادة المرء مصداقيّة، لا يكون ملزماً بإعطائها. كذلك فإن الاتّهامات التي تتمّ تحت التعذيب لا ينبغي اعتبارها شهادات. فإن التعذيب يجب ألّا يُستَخْدم إلا وسيلةً للتفكّر وإلقاء الضوء خلال التحقيق المتقدّم والبحث عن الحقيقة؛ وما يتمّ الاعتراف به في هذه الحالة يميل إلى إراحة الضحيّة، لا إلى إعلام الجلّادين، لذلك لا ينبغي أن يتمتّع بصدقيّة الشهادة الكافية. فسواء خلّص المرء نفسه باتهام حقيقيّ أو زائف، إنه يفعل ذلك بمقتضى حقّه في حفظ حياته.

ولمّا كانت قوّة الكلمات (كما ذكرت من قبل) أضعف من أن تلزم الناس بإنجاز عهودهم، لا توجد في طبيعة الإنسان سوى وسيلتين مساعدتين لتقويتها. وهي إمّا الخوف من عواقب كسر المرء لكلمته، أو المجد والمفاخرة بالظهور بمظهر من لا يحتاج إلى كسرها. وهذه الوسيلة الأخيرة هي كبر نفس نادر بحيث لا يمكن أن نفترض وجوده، خاصةً لدى الساعين وراء الثروة أو القيادة أو اللذة الحسية، وهم الجزء الأكبر من الجنس البشري. إن الهوى الذي يجب الاعتماد عليه هو الخوف، وله موضوعان عامّان للغاية: أحدهما قوّة الأرواح غير المرئية، والآخر قوّة البشر الذين سيؤذيهم المرء بفعله. ومع أن أولى هاتين القوّتين هي الأقوى، فإن الخوف من الثانية هو عامّةً الخوف الأكبر. والخوف من القوّة الأولى هو بالنسبة إلى كلّ إنسان دينه الخاصّ، الذي يوجد في طبيعة

الإنسان قبل المجتمع المدنيّ. أمّا الآخر فليس كذلك، على الأقلّ ليس بالقدر الكافي ليجعل الناس يفون بوعودهم، لأنه في حالة الطبيعة المحضة لا يمكن تمييز تفاوت القوى إلّا في وسط المعركة. لذا فإنه قبل زمن المجتمع المدنيّ، أو في حال انقطاع هذا الزمن بفعل الحرب، لا شيء يمكن أن يقوّي معاهدة سلام تمّ الاتّفاق عليها ضد البخل والطمع والشهوة أو أيّة رغبة قويّة أخرى، إلّا الخوف من تلك القوّة غير المرئية التي يعبدها كلّ واحد بصفتها الله، ويخاف انتقامها من خيانته. وبالتالي فإن كلّ ما يمكن فعله بين شخصين لا يخضعان لسلطة مدنية هو أن يحمل كلّ منهما الآخر على القسم بالإلٰه الذي يخافه: وهذا القسم أو اليمين هو صيغة كلاميّة تضاف إلى الوعد، ويعني بها الذي يَعدُ أنه ما لم ينجز العمل يتخلّى عن رحمة إلٰهه أو يدعوه للانتقام منه. هكذا كانت العبارة الوثنيّة: " فليقتلني جوبيتر كما أقتل هذا الحيوان". وهكذا هي عبارتنا: "سأفعل كذا وكذا، فليعنّي الله". ويتمّ هذا، مع الطقوس والاحتفالات التي يستخدمها كل واحد في ديانته، بهدف جعل الخوف من خيانة العهد أكبر.

من هنا يظهر أن يميناً قد تمّ أداؤها بأيّ شكل أو طقس غير الذي يتبعه الذي يُقسم هي أمرٌ عقيم، وليس بيمين، وأنه لا قسم إلّا بما يعتقد الذي يُقسم أنه الله. فعلى الرغم من أن الناس كانوا في بعض الأوقات يقسمون بملوكهم، عن خوف أو عن تملّق، إلّا أنهم كانوا يريدون بذلك أن يعزوا إليهم شرفاً إلٰهيّاً. وإن القَسم بالله دونما ضرورة ليس سوى تدنيس لاسمه؛ والقَسم بأشياء أخرى، كما يفعل الناس في الكلام الشائع، ليس قَسماً بل هو تجديف ينتج عن الحماسة المفرطة في الكلام.

ويظهر أيضاً أن اليمين لا تضيف شيئاً إلى الالزام. فإن العهد، إذا كان شرعيّاً، يُلزم أمام ناظري الله دون اليمين أو معها، وإذا لم يكن شرعيّاً لا يُلزم على الإطلاق، حتى لو تمّ التأكيد عليه باليمين.

15

في قوانين الطبيعة الأخرى

من قانون الطبيعة الذي يُلزمنا بأن نفوّض إلى آخر الحقوق التي، إذا احتفظنا بها، تعرقل سلام الجنس البشريّ، يَنتج قانون ثالث، وهو: أن يَفي الناس بالعهود التي قطعوها، وإلّا أصبحت العهودُ بلا جدوى ومجرّد كلمات جوفاء. وبما أن حقّ كلّ إنسان في كلّ شيء يكون باقياً، نكون ما زلنا في حالة حرب.

وفي قانون الطبيعة هذا يكمن منبع العدالة وأصلها. فحيث لا يكون هناك عهد سابق، لا يكون قد تمّ تفويض أي حقّ، ويكون لكلّ إنسان حق في كلّ شيء، وبالتالي لا يمكن أن يكون أيّ فعل ظالماً. أما حين يُبرَم العهد، فإن كسره يكون ظلماً، وما تعريف الظلم سوى عدم إنجاز العهد. وبالتالي فإن كلّ ما ليس ظالماً هو عادل[1].

لكن بما أن عهود الثِّقة المتبادلة، حيث يكون هناك خوف من عدم إنجاز أحد الطرفين لعمله، هي باطلة (كما ورد في الفصل السابق)، ومع أن أصل العدالة هو إبرام العهود، لا يمكن أن يكون هناك ظلم قبل أن يزول سبب هذا

---

(1) إن تحديد ما هو عادل هو تحديدٌ سلبي: فهو ما لا يمنعه القانون. وعليه، فقد جرى الاشتقاق "المتفرع": لا يوجد بالنسبة إلى المُجدّدين عدلٌ بمُقتضى الطبيعة أو عند الله.

الخوف؛ وهذا ما لا يمكن فعله في الوقت الذي يكون فيه البشر بحالة حرب طبيعيّة. لذلك فقبل أن يوجد مكان لكلمات العدل والظلم، يجب أن توجد سلطة قسريّة لترغم الناس بالمساواة على إنجاز عهودهم خوفاً من عقاب يفوق الفائدة التي يتوّقعونها من كسر العهد، ولتَصُحّ الملكيّة التي يكتسبها البشر بالتعاقد في مقابل الحقّ الشامل الذي يتخلّون عنه؛ ولا وجود لسلطة كهذه قبل قيام الدولة. وهذا ما يمكن أيضاً استنتاجه من التحديد المدرسيّ المعتاد للعدالة، فهم يقولون إن العدالة هي الإرادة المستمرّة بإعطاء كلّ إنسان ما هو خاصّ به. لذلك حيث لا يكون هناك "ما هو خاصّ به"، أي لا ملكيّة، لا يكون هناك ظلم؛ وحيث لم تَقُم سلطة قسريّة، أي حيث لا وجود للدولة، لا وجود للملكيّة، بما أن كلّ الناس يملكون الحقّ في كلّ شيء: وبالتالي حيث لا وجود للدولة لا شيء يكون ظلماً[2]. بهذا تكون طبيعة العدالة قائمة على الحفاظ على العهود السارية، غير أن كون العهود السارية لا يبدأ إلّا مع تأسيس سلطة مدنيّة كافية لإجبار الناس على حفظها، وهنا أيضاً تبدأ الملكيّة.

قال الأحمق في سرّه، ليس ثمّة عدالة، وقد قالها أحياناً بلسانه أيضاً، مدّعياً بجديّة أنه ـ بما أن حفظ كلّ إنسان ورضاه متروكان لعنايته الخاصّة ـ لا يمكن أن يوجد سبب لئلّا يقوم كلّ إنسان بما يعتقد أنه يفضي إلى ذلك: وبالتالي إن إبرام أو عدم إبرام العهود، وحفظها أو عدم حفظها، ليس منافياً للعقل حين يؤدّي إلى فائدة المرء. وهو بذلك لا ينكر وجود العهود، وأنها في بعض الأحيان تُكسر وفي أحيان أخرى تُحفظ، وأن كسرها يمكن أن يُدعى ظلماً، وحفظها عدالة؛ ولكنّه يشكّك في كون الظلم، بغضّ النظر عن خوف الله (فإن الأحمق نفسه يقول في سرّه: ليس ثمّة إله)، قد يتّفق أحياناً مع العقل الذي يملي على كلّ إنسان خيره الخاص، خاصّةً حين يقود إلى فائدة تجعل الإنسان في حالة يُهمل معها ليس الانتقاد والذمّ فقط، بل كذلك قوّة الآخرين.

---

(2) هذه هي النظريّة "الحديثة" في صيغتها الأكثر حسماً: لا وجود للعدل إلّا من خلال الدولة.

إن مملكة الله تُنال بالعنف؛ ولكن ماذا لو كان من الممكن نيلها بالعنف الظالم؟ هل كان نيلها بهذه الطريقة ليكون منافياً للعقل، في حين أنه من المستحيل أن يلحق المرء أذىً من جرّاء ذلك؟ وإذا لم يكن ذلك منافياً للعقل، فهو ليس منافياً للعدالة، وإلّا لما اعتُبرت العدالة خيراً. انطلاقاً من تفكير كهذا، لقد حصل الشرّ الناجح على تسمية الفضيلة؛ وبعض الذين أدانوا خيانة الثقة في كلّ الأمور الأخرى، سمحوا بها حين يكون الأمر لنيل مملكة. وكان الوثنيّون، الذين يؤمنون بأن زحل (ساتورن) (Saturn)(*) قد خلعه ابنه جوبيتر، يؤمنون مع ذلك أن جوبيتر نفسه هو المنتقم للظلم، وهذا يشبه نوعاً ما مقطعاً قانونيّاً في كتاب كوك(**) تعقيبات على ليتلتون (Commentaries on Littleton)، حيث يقول إن الوريث الشرعيّ للمملكة إذا أدين بالخيانة، يجب مع ذلك أن ينتقل التاج إليه، وأن تُبطَل الإدانة eo instante[3]: ومن هذه الأمثلة قد يميل المرء إلى استنتاج أن الوريث الظّاهر للمملكة إذا قتل صاحب العرش، ولو كان أباه، فقد يُدعى فعله ظلماً أو أيّ اسم آخر، غير أنه لا يكون أبداً منافياً للعقل، نظراً لكون كلّ أفعال الناس الإراديّة تميل إلى فائدتهم، ولأن الأفعال الأكثر عقلانيّة هي تلك التي تؤدّي بشكل أفضل إلى غاياتها. غير أن هذا البرهان الزائف هو خاطئ.

إن المسألة ليست مسألة وعود متبادلة، حيث لا ضمانة لإنجاز أيّ من

(*) زحل هو إله الزراعة والخصب في الأساطير الإغريقية القديمة. وعلى الرغم من أنه كان يعبد كإله إلّا أنه كان يحول إلى ملك. ويعزى أنه أدخل الزراعة إلى البلاد وبالتالي أدخل الحضارة إليها، واعتبر عهده عصراً ذهبياً. وإليه اسمه أيضاً تنسب تسمية يوم السبت Saturday (المترجمتان).

(**) سير إدوارد كوك Coke (1602-1634) رجل قانون وسياسي انكليزي كرس أبحاثه للدفاع عن تفوق القانون العام على مزاعم الأوامر الملكية وكان له نفوذ كبير على تطور القانون والدستور في إنكلترا. تولى منصب رئيس المحكمة العليا الملكية. (المترجمتان).

(3) أي على الفور.

الطرفين عمله، كما حين لا تكون هناك سلطة مدنية قائمة فوق الأطراف التي تَعد، فإن هذه الوعود ليست عهوداً. ولكن حيث يكون أحد الطرفين قد أنجز وعده بالفعل، أو حيث توجد سلطة تلزمه بأن ينجزه، تُطرَح مسألة ما إذا كان إنجاز الآخر أو عدم إنجازه للوعد منافياً للعقل، أي منافياً لفائدة الإنسان. وأنا أقول إن الأمر ليس منافياً للعقل. ولإظهار هذا علينا أن نأخذ بعين الاعتبار: **أوّلاً**، أن الإنسان حين يقوم بأمر بغضّ النظر عمّا يمكن التنبّؤ به والاعتماد عليه يميل إلى تدمير نفسه، حتى لو حصل حادثٌ لم يكن يقدر أن يتوقّعه وحوّل الأمور لصالحه، إلّا أن مثل هذه الأحداث لا تجعل من الفعل عقلانيّاً أو حكيماً. **ثانياً**، إنه في حالة الحرب، حيث كلّ إنسان عدوّ لكلّ إنسان، بسبب الافتقار إلى قوّة مشتركة ترهبهم جميعاً، لا يمكن لأيّ إنسان إن يأمل حماية نفسه من الدمار بقوّته أو بحكمته دون مساعدة حلفائه؛ حيث أن كلّ إنسان يتوقّع دفاعاً عنه من قبل الحلف، تماماً كما يتوقّعه أيّ إنسان آخر: وبالتالي فإن من يعلن أنه يرى من التَعَقُّل أن يخدع المرء من يساعده ، لا يقدر بعقله أن يتوقّع وسيلةً للأمن سوى ما يحصل عليه بقوّته الشخصيّة وحدها. من هنا فإن الذي ينكث بعهده ويعلن بعد ذلك أنه يعتبر ذلك فعلاً عاقلاً لا يمكن أن يُقبل في أيّ مجتمع قد اتّحد من أجل السلام والدفاع، إلّا بخطأ من الذين يقبلونه؛ وهو حين يُقبل لا يتمّ إبقاؤه فيه دون رؤية خطورة هذا الخطأ[4]؛ وهذه الأخطاء لا يمكن عقلانيّاً أن يعتمد المرء عليها كوسيلة لأمنه: وبالتالي فإنه إذا تُرك أو طُرد من المجتمع فسوف يموت، وإذا عاش في المجتمع كان ذلك نتيجة أخطاء الآخرين التي لم يكن بمقدوره توقّعها ولا الاعتماد عليها، وبالتالي يكون عمله منافياً للعقل الذي يقضي بحفظ نفسه؛ وهكذا فإن كلّ الذين لا يساهمون في تدميره يتحمّلونه فقط جهلاً منهم بما هو صالحٌ لأنفسهم.

أمّا في ما يتعلّق بكسب سعادة الجنّة الآمنة والدائمة بأيّة طريقة، فهو أمر

---

(4) يسلّم هوبز هنا بصورةٍ ضمنيّة بهشاشة حُجّته المشتندة إلى الوعد. (المترجمتان)

تافه؛ لأنه لا يمكن تخيّل سوى طريق واحد لهذه السعادة ، وهو ليس كسر العهد بل حفظه.

وأمّا عن بلوغ السيادة عن طريق التمرّد، فمن الجليّ أن محاولة فعل ذلك منافية للعقل، لأنها حتى لو تلاها نجاح، إلّا أنه نجاح لا يمكن توقّعه عقلانيّاً، بل بالأحرى يمكن توقّع نقيضه، ولأن المرء إذا ربح بهذه الطريقة يعلّم الآخرين أن يربحوا بشكل مماثل. إن العدالة، أي بعبارة أخرى حفظ العهد، هي بالتالي قاعدة عقليّة تمنعنا من أن نقوم بأيّ شيء مدمّر لحياتنا، وهي بالتالي من قوانين الطبيعة.

وهناك من يذهب إلى أبعد من ذلك، ولا يرى أن قوانين الطبيعة هي القوانين التي تؤدّي إلى حفظ حياة الإنسان على الأرض، بل إلى سعادته الأبديّة بعد الموت؛ وهؤلاء يعتقدون أن كسر العهد قد يؤدّي إلى هذه السعادة، فهو بالتالي عادل وعقلانيّ؛ من بين هؤلاء من يعتقد أنه من المشرّف أن يقتل المرء أو يخلع أو يثور ضد السلطة السياديّة التي وافق بنفسه على تنصيبها عليه. ولكن لأن لا معرفة طبيعيّة لحال الإنسان بعد الموت ـ وكيف يعرف المكافأة التي ستُعطى لخيانة الثقة؟ ـ بل لا شيء سوى اعتقاد مؤسَّس على قول آخرين إنهم يعرفون ذلك بصورة تفوق الطبيعة، أو إنهم يعرفون أحداً يعرف من يعرف آخرين يعرفون ذلك بصورة تفوق الطبيعة، لذلك فإن خيانة الثقة لا يمكن أن تُعتبر من بين مبادئ العقل أو الطبيعة.

وبعض الآخرين، الذين يعتبرون حفظ الثقة من قوانين الطبيعة، يستثنون مع ذلك بعض الأشخاص، مثل المهرطقين والذين لا ينفّذون عادةً عهودهم للآخرين؛ وهذا أيضاً مناف للعقل. فإذا كان خطأ إنسان لم يكن كافياً لإلغاء عهد قد قُطع، فإن هذا الخطأ نفسه ينبغي أن يكفي ليمنع قيام هذا العهد.

إن كلمتَي العدالة والظلم تعنيان شيئاً حين تُضافان إلى البشر، وشيئاً آخر حين تُضافان إلى الأفعال. فهما حين تضافان إلى البشر تعنيان موافقة السلوك أو عدم موافقته للعقل. لكنّهما حين تضافان إلى فعل تعنيان موافقة أو عدم موافقة

العقل، ليس في ما يختصّ بالسلوك أو طريقة الحياة، بل في ما يختصّ بأفعال معيّنة. وبالتالي فإن الإنسان العادل هو من يُعنى قدر الإمكان بأن تكون كلّ أفعاله عادلة، والإنسان الظّالم هو الذي يُهمل ذلك. ومثل هؤلاء تُطلق عليهم غالباً في لغتنا تسميتَي صالح وآثم أكثر من تسميتَي عادل وظالم، مع أن المعنى هو نفسه. ومن هنا فإن رجلاً صالحاً لا يفقد هذه الصفة نتيجة فعل أو بضعة أفعال ظالمة، أو نتيجة خطأ تجاه الأشياء والأشخاص، كذلك لا يفقد الإنسان الآثم طبعه نتيجة أفعال يقوم بها أو يمتنع عنها بدافع الخوف: فإن إرادته لا تدخل ضمن إطار العدالة بل ضمن إطار الفائدة الظاهرة لما يعتزم فعله. إن ما يعطي للأفعال الإنسانيّة طابع العدالة هو نبل معيّن أو شجاعة ملفتة، وهي نادرة الوجود، وبفضلها يزدري الإنسان اللجوء إلى الغشّ أو النكث بالوعد من أجل أن يهنأ بحياته. وعدالة السلوك هذه هي المقصودة من تسمية العدالة فضيلةً والظّلم رذيلة.

إلّا أن كون الأفعال عادلة لا يُكسب الناس تسمية "عادل" بل "بريء من الذنب"؛ وكونها ظالمة (وهذا ما يدعى أيضاً **بالأذى**) لا يُكسبهم سوى تسمية "مذنبين".

من ناحية أخرى، إن كون السلوك ظالماً هو الاستعداد أو القدرة على إلحاق **الأذى**، وهو ظلم قبل أن يترجم إلى فعل، ودون افتراض وقوع الأذى على شخص معيّن. غير أن كون فعل ما ظالماً (أي بعبارة أخرى الأذى) يفترض حلول الأذى بشخص معيّن، هو تحديداً الشخص الذي أُبرم العهد معه: من هنا يحدث مراراً أن يحلّ الأذى بإنسان معيّن، بينما يحدث الضرر لآخر. كما حين يأمر السيّد خادمه بإعطاء نقود لشخص غريب، فإذا لم يفعل ذلك، يكون الأذى قد **أُلحق** بالسيد الذي كان قد تعهّد بأن يطيعه، ولكن الضرر يقع على الغريب، الذي لم يكن لديه أيّ التزام تجاهه، وبالتالي لا يمكن أن يكون قد آذاه. كذلك الأمر في الدول، فقد يعفي الأفراد بعضهم بعضاً من ديونهم، ولكن ليس من السرقات وأشكال العنف الأخرى التي يتضرّرون من جرّائها؛ فإن عدم سداد

الديون هو إلحاق للأذى بهم، أمّا السرقة والعنف فهي إلحاق الأذى بشخص الدولة.

وكلّ ما يلحق بالإنسان وفقاً لإرادته التي عبّر عنها للفاعل ليس أذيّةً له. فإذا لم يكن قد تخلّى بموجب معاهدة سابقة عن حقّه الأصليّ بأن يفعل ما يشاء، فلا يوجد كسر للمعاهدة وبالتالي لا أذى يلحق به. وإذا كان قد فعل ذلك، فإن تعبيره عن إرادته بإتمام الفعل هو تحرير من العهد، وبالتالي هنا أيضاً لم يلحق به أيّ أذى.

ويقسم الكتّاب عدالة الأفعال إلى عدالة تعويضيّة وتوزيعيّة: الأولى كما يقولون تقوم على تناسب حسابيّ، والثانية على تناسب هندسيّ. وهم بالتالي يعنون بالعدالة التعويضيّة كون الأشياء التي يتمّ التعاقد عليها متساوية في القيمة؛ وبالعدالة التوزيعيّة توزيع فائدة متساوية على الأشخاص المتساوين في الاستحقاق. كما لو كان من الظلم أن نبيع بأغلى ممّا نشتري أو أن نعطي إنساناً أكثر ممّا يستحقّ. إن قيمة كلّ الأشياء التي يتمّ التعاقد عليها تُقاس بشهيّة المتعاقدين، ولذا فإن القيمة العادلة هي ما يكونون راضين بمنحه. ولا يكون الاستحقاق واجباً بحكم العدالة (باستثناء الاستحقاق بموجب معاهدة، حيث يوجب إنجاز أحد الأطراف عمله إنجاز الطرف الآخر، وهو يندرج ضمن إطار العدالة التعويضيّة وليس التوزيعية)، بل يُمنح فقط بالنعمة. وبالتالي فإن هذا التمييز، بالمعنى الذي يعرض فيه عادةً، ليس صحيحاً. وبالمعنى الصحيح، إن العدالة التعويضيّة هي عدالة المتعاقد، أي إنجازٌ لوعد بالشراء والبيع، بالاستئجار والتأجير، بالإقراض والاقتراض، وبالتبادل والمضاربة وغير ذلك من أفعال التعاقد.

والعدالة التوزيعية هي عدالة الحَكَم، أي بعبارة أخرى فعلُ تحديد ما هو عادل. حيث إنه، إذ يملك ثقة الذين جعلوه حَكَماً، إذا كان أهلاً لهذه الثقة قيل إنه يوزّع لكلّ إنسان ما هو له: وهذا في الحقيقة هو التوزيع العادل، وقد يُدعى

ـ وإن لم يكن بالمعنى الصحيح ـ عدالةً توزيعيّة، ولكنّ الأصحّ أن يُدعى إنصافاً، وهو أيضاً من قوانين الطبيعة كما سنبيّن في الموضع المناسب.

وكما أن العدالة ترتبط بمعاهدة مسبقة، كذلك يرتبط العرفان بالجميل بنعمة سابقة، أي بعطاء سابق؛ وهذا هو قانون الطبيعة الرابع، الذي يمكن أن يُفهم بهذا الشكل: إن إنساناً يحصل على فائدة من آخر بمحض الإنعام، يجتهد كي لا يكون للمعطي سبب معقولٌ للندم على إرادته الخيّرة. فإنه لا أحد يعطي إلّا بقصد نيل الخير لنفسه، لأن العطاء إراديّ، وموضوع كلّ الأفعال الإراديّة بالنسبة إلى كلّ إنسان هو خيره، وإذا رأى الناس أنهم سيحرمون من هذا الخير لن يكون هناك مجال للإرادة الخيّرة أو للثقة، ولا بالتالي للمساعدة المتبادلة، ولا للمصالحة بين إنسان وآخر؛ ومن ثم سوف يبقون في حالة الحرب، وهي تتناقض مع قانون الطبيعة الأول والأساسي، الذي يأمر الناس بأن يسعوا إلى السلام. ويسمّى انتهاك هذا القانون نكراناً للجميل، وتربطه بالنعمة العلاقة نفسها التي تربط الظلم بالالتزام بموجب معاهدة.

وثمة قانون خامسٌ من قوانين الطبيعة هو الكياسة، أي بعبارة أخرى أن يبذل كل إنسان أقصى ما بوسعه حتى يكون مقبولاً من الآخرين. حتى نفهم ذلك يمكننا أن نفكّر في أن هناك تنوّعاً في طبيعة كفاءة الناس للعيش في المجتمع، وهو ينتج عن تنوّع عواطفهم، وهذا لا يختلف عمّا نراه في الحجارة التي تُجمَع لتشييد مبنى. فكما أن البنّائين يرمون الحجر الذي يأخذ بحدّته وشذوذ شكله مكاناً أكبر من الحيّز الذي يملؤه، وهو بسبب قسوته لا يمكن تعديله بسهولة، وبذلك فهو يعيق البناء ـ لأنه غير مجد ومثير للمتاعب؛ وهكذا أيضاً الإنسان الذي يجتهد بسبب حدّة طبيعته لينال أشياء ثانويّة بالنسبة إليه وضروريّة بالنسبة إلى غيره، وهو بسبب عناد أهوائه لا يمكن أن يتغيّر، يجب أن يُترك أو يُطرد من المجتمع لأنه مصدر متاعب له. فبما أن كلّ إنسان ـ ليس عن حقّ فحسب بل عن ضرورة طبيعيّة ـ يُفترض أن يبذل قصارى جهده لينال ما هو ضروريّ لبقائه، فإن الذي يقف ضد هذا الأمر بسبب أشياء ثانويّة يحمل ذنب الحرب

التي سوف تلي ذلك، وبالتالي فهو يقوم بما يناقض قانون الطبيعة الأساسيّ الذي يأمر بالبحث عن السلام. والذين يحترمون هذا القانون يمكن دعوتهم اجتماعيين (اللاتينيّون يسمّونهم commodi)، ونقيضهم يدعى عنيداً وغير اجتماعيّ وهجوميّاً وصعب المراس.

والقانون السادس من قوانين الطبيعة هو التالي: أنه بعد إعطاء الضمانات للمستقبل، ينبغي على المرء أن يعفو عن الاعتداءات الماضية للذين يرغبون بذلك وهم نادمون. فالعفو ليس إلا منح السلام، وهو مع أنه إذا تمّ للذين يستمرّون في عدائيّتهم لا يكون سلاماً بل خوفاً، إلّا أنه إذا لم يتمّ للذين يعطون ضمانات للمستقبل فهو علامة كره للسلام، وبالتالي يكون مناقضاً لقانون الطبيعة.

والقانون السابع هو: ألّا ينظر البشر، في أعمال الانتقام (أي الردّ على الشرّ بالشرّ)، إلى عظمة الشرّ الواقع في الماضي، بل إلى عظمة الخير الذي سَيَلي. وبذلك يكون من المحظور علينا إنزال العقاب بهدف غير إصلاح المعتدي أو توجيه الآخرين. فإن هذا القانون ينتج عن الذي سبقه، الذي يأمر بالعفو بعد نيل الضمانات للمستقبل. إلى جانب ذلك، فإن الانتقام دون اعتبار للمثال أو للفائدة المستقبليّة هو انتصار وبحث عن المجد في عذاب الآخر، ولا يسير إلى غاية (ذلك أن الغاية هي دائماً في شيء آت)، والمجد دون غاية مجد باطل، وهو مناقض للعقل؛ والإيذاء دون سبب يميل إلى إثارة الحرب، وهذا مناف لقانون الطبيعة، ويطلق عليه عامّةً اسم القسوة.

ونظراً لأن كل علامات الكراهية أو الازدراء تستفزّ المرء للقتال، لأن معظم الناس يفضّلون تعريض حياتهم للخطر على عدم الانتقام، فإنه يمكننا أن نضع في المرتبة الثامنة بين قوانين الطبيعة هذا المبدأ: ألّا يعلن أيّ إنسان، بفعل أو بكلمة أو موقف أو حركة، عن كره أو عن ازدراء تجاه آخر. وانتهاك هذا القانون يسمّى عموماً إهانة.

إن السؤال حول من هو الإنسان الأفضل لا مكان له في حالة الطبيعة

المحضة، حيث كلّ البشر متساوون (كما بيّنا من قبل). وعدم المساواة القائم الآن قد أدخلته القوانين المدنيّة. وإنّني أعرف أن أرسطو في الكتاب الأول من "السياسة"، حتى يضع أساس مذهبه، جعل بعض الناس بطبيعتهم أكثر أهليّةً للقيادة، وهو يعني بهم الأكثر حكمةً ـ كما كان يظنّ نفسه بسبب فلسفته ـ، وبعضهم الآخر مهيأ للخدمة، ويعني بهم الذين يملكون أجساماً أقوى لكنهم ليسوا فلاسفة مثله؛ كما لو لم تكن وضعيّتي السيد والخادم قد أُدخلتا باتّفاق بين البشر بل نتيجة اختلاف الذكاء: وهذا ليس منافياً للعقل فحسب، بل هو مناف للتجربة. فقلّة هم الحمقى لدرجة أنهم لا يفضّلون حكم أنفسهم على أن يحكمهم الآخرون؛ كذلك حين يتنافس الذين يزعمون الحكمة في القوّة مع الذين لا يثقون بحكمتهم الخاصّة، فهم لا ينالون النصر دائماً، ولا غالباً، ولا في أيّة مرّة تقريباً. وبالتالي إذا كانت الطبيعة قد جعلت البشر متساوين، فإنه يجب الاعتراف بهذه المساواة؛ أو إذا كانت الطبيعة قد جعلت البشر غير متساوين، فإن مثل هذه المساواة يجب الاعتراف بها، لأن البشر الذين يعتقدون أنهم متساوين لا يمكن أن يدخلوا في حالة السلام إلّا بشروط متساوية. ولهذا فإنني أعتبر قانون الطبيعة التاسع: أن يعترف كلّ إنسان بالآخر كمساوٍ له بمقتضى الطبيعة[5]. وانتهاك هذه القاعدة هو غرور.

وعلى هذا القانون يعتمد قانون آخر: ألّا يطلب أيّ إنسان لنفسه، لدى الدخول في حالة السلام، أيّ حق لا يرضا بإعطائه لكلّ من الباقين. فكما أنه من الضروري لكلّ البشر الذين يسعون إلى السلام أن يتنازلوا عن بعض حقوق الطبيعة، وبعبارة أخرى ألّا تكون لديهم حرية القيام بكلّ ما يشاؤون، كذلك فإنه من الضروري لحياة الإنسان أن يحتفظ ببعض الحقوق: مثل حكم جسمه، والاستمتاع بالهواء والماء والحركة وطرق التنقّل من مكان إلى آخر، وكلّ

(5) إن ما جرى طرحه في الفصل 13 بمثابة مسلّمة أساسيّة خاصّة بعلم الإنسان السياسي معروضٌ هنا على أنه قانون الطبيعة.

الأشياء الأخرى التي لا يستطيع الإنسان من دونها أن يعيش، أو أن يعيش جيداً. وإذا طلب البشر لأنفسهم في هذه الحالة، عند عقد السلام، ما لا يقبلون بإعطائه للآخرين، فإنهم يقومون بما ينافي القانون السابق الذي يأمر بالاعتراف بالمساواة الطبيعيّة، وبالتالي بما ينافي أيضاً قانون الطبيعة. والذين يحفظون هذا القانون هم الذين نسمّيهم متواضعين، وأما منتهكوه فهم يدعون متعجرفين. وكان الإغريق يسمّون انتهاك هذا القانون pleonexia، أي رغبة المرء بأكثر من نصيبه.

كذلك إذا أُعطيَ إنسان الثقة ليحكم بين شخصين، من مبادئ قانون الطبيعة أن يعاملهما بالتساوي. لأنه بغير ذلك لا يمكن البتّ في خلافات البشر إلّا بالحرب. إذن فإن من ينحاز في الحكم يقوم بما يردع الناس عن استخدام القضاة والمحكّمين، وبالتالي يكون سبباً للحرب، وهذا يتنافى وقانون الطبيعة .

والالتزام بهذا القانون، من خلال المساواة في إعطاء كل إنسان ما هو ملكه عقليّاً، يسمّى إنصافاً، وهو(وكما قلت من قبل) عدالة توزيعية؛ أمّا انتهاكه فيدعى انحيازاً للأشخاص، (prosopolepsia).

من هنا يأتي قانون آخر: أن يتمّ الاستمتاع جماعيّاً بالأشياء التي لا يمكن أن تقسم، إذا كان ذلك ممكناً؛ ومن دون حدود، إذا كانت كميّة الشيء تسمح بذلك؛ وفي الحالات الأخرى بالتناسب مع عدد الذين يملكون الحقّ. لأنه خلافاً لذلك يكون التوزيع غير متساو ومناقضاً للإنصاف.

لكنّ هناك أشياء لا يمكن أن تقسّم ولا يتمّ الاستمتاع بها جماعيّاً. وفي هذه الحالة فإن قانون الطبيعة الذي يأمر بالإنصاف يتطلّب أن يحدّد كامل الحق أو أولويّة التملّك (إذا جُعل الاستخدام بالتناوب) بواسطة القرعة. فإن التوزيع بالتساوي هو من قوانين الطبيعة، ولا يمكن تخيّل وسيلة أخرى للتوزيع بالتساوي.

ويوجد نوعان من القرعة، أحدهما اعتباطيّ والآخر طبيعيّ. فالاعتباطيّ هو الذي يتمّ الاتّفاق عليه بين المتنافسين، والطبيعيّ هو إمّا البُكورة (الذي يسمّيه الإغريق kleronomia، أي ما يُعطى بالقرعة) أو الأسبقيّة.

لذا فإن الأشياء التي لا يمكن الاستمتاع بها جماعيّاً ولا تقسيمها، ينبغي أن يُحكم بها للمتملّك الأول، وفي بعض الحالات للمولود الأول، لأنه قد حصل عليها بالقرعة.

كذلك فإن من قوانين الطبيعة: أن تعطى الحصانة لكلّ من يتوسّط للسلام. والقانون الذي يأمر بالسلام كغاية، يأمر بالوساطة كوسيلة، والوسيلة إلى الوساطة هي الحصانة.

ولأنه حتى وإن كان الناس راغبين إلى أقصى حدود باحترام هذه القوانين، لطُرِحت أسئلة تتعلّق بفعل الإنسان: أوّلاً، ما إذا تمّ أو لم يتمّ؛ وثانياً، إذا كان قد تمّ، ما إذا كان منافياً للقانون أو لم يكن؛ والسؤال الأوّل يدعى سؤال فعل، والثاني سؤال حقّ؛ لذلك إذا لم يقم الأطراف بتعهّد متبادل بالوقوف على حكم شخص آخر، فإنهم أبعد ما يكون عن السلام. وهذا الشخص الآخر الذي يخضعون لحكمه يُسمّى حَكَماً. وبالتالي فإن من قوانين الطبيعة أن يُخضع الذين يقعون في خلاف حقّهم لحُكم حَكَم.

وبما أن كل إنسان يُفترض فيه أن يفعل كل شيء وفقاً لمنفعته، فإنه لا أحد يصلح لأن يكون حَكَماً في قضيّته الخاصّة؛ وحتى لو كان صالحاً إلى أقصى الحدود، بما أن الإنصاف يسمح لكلّ الأطراف بمنفعة متساوية، فإذا تمّ قبول أحدهم كحَكَم وجب أيضاً قبول الآخر؛ وبهذه الطريقة يستمرّ الخلاف، وهو سبب الحرب، بصورة مخالفة لقانون الطبيعة.

وللسّبب نفسه ينبغي ألّا يُقبل كحَكَم في أيّة قضيّة إنسانٌ يظهر أنه يحصل على فائدة أو شرف أو متعة جرّاء انتصار أحد الأطراف، أكبر ممّا يحصل عليه جرّاء انتصار الآخر: فهو قد قبل رشوةً ـ وإن كانت رشوة لا يمكن تجنّبها ـ ولا يتوجّب على أحد أن يثق به. وبهذا أيضاً فإن الخلاف وحالة الحرب يستمرّان بصورة مخالفة لقانون الطبيعة.

وفي خلاف حول الوقائع، بما أن القاضي لا ينبغي أن يصدّق طرفاً أكثر من الآخر، إذا لم تكن هناك دلائل أخرى، فإن عليه أن يصدّق طرفاً ثالثاً، أو

ثالثاً ورابعاً، أو أكثر: فإنه بخلاف ذلك يبقى السؤال معلّقاً، ومتروكاً للقوّة، وهذا مخالف لقانون الطبيعة.

هذه هي قوانين الطبيعة التي تُملي السلام وسيلةً لحفظ البشر في الجماعات، وهي تتعلّق فقط بنظريّة المجتمع المدنيّ. وهناك أشياء أخرى تؤدّي إلى تدمير الأفراد، مثل السُكر وكلّ أنواع الإفراط الأخرى، ويمكن بالتالي اعتبارها من بين الأشياء التي يمنعها قانون الطبيعة، ولكن ليس من الضروريّ ذكرها، ولا هي تتّصل بما فيه الكفاية بإطارنا.

ومع أن هذا الاستنتاج لقوانين الطبيعة قد يبدو أكثر تعقيداً من أن يلحظه كلّ الناس، حيث إن القسم الأكبر منهم مشغول بالحصول على الطعام، والبقيّة أكثر إهمالاً من أن تفهم، غير أنها، حتى لا يكون لأحد عذر، قد تمّ تلخيصها بصورة يتمكّن من فهمها حتى الأقلّ مقدرةً، وهي كالتالي: لا تفعل بالآخر ما لا تودّ أن يفعله بك؛ ممّا يُظهر أن لا شيء يفعله المرء لتعلّم قوانين الطبيعة إلّا أن يقوم، حين يزين أفعال الآخرين مع أفعاله فتبدو ثقيلة جدّاً ، بوضعها في الكفّة الأخرى من الميزان ووضع أفعاله في مكانها، بحيث لا تضيف أهواؤه وحبّه لنفسه شيئاً إلى الوزن؛ عندئذ سوف يبدو كلّ من قوانين الطبيعة معقولاً بالنسبة إليه.

إن قوانين الطبيعة تلزم in foro interno، أي أنها تلزم بالرغبة في أن تتمّ، ولكنّها لا تُلزم دائماً in foro externo، أي بوضعها موضع الفعل. فإن الذي يكون متواضعاً وكيّساً ويفي بكلّ وعوده، في زمان وفي مكان حيث لا أحد غيره يقوم بذلك، لا يفعل سوى ترك نفسه فريسةً للآخرين وجرّ الخراب المؤكّد على نفسه، وهذا يناقض أساس كلّ قوانين الطبيعة، الذي يميل إلى حفظ الطبيعة. ومن ناحية أخرى فإن الذي لديه ما يكفي من الضمانات لكون الآخرين سيحترمون هذه القوانين في التعامل معه ولا يحترمها بدوره، لا يسعى إلى السلام بل إلى الحرب، وبالتالي إلى تدمير طبيعته بالعنف.

والقوانين الملزمة in foro interno يتمّ خرقها ليس بفعل مناف للقانون

فحسب، بل أيضاً بفعل موافق له، في حال اعتقد المرء أنه ليس كذلك. فعلى الرغم من أن فعله في هذه الحالة يكون موافقاً للقانون، إلّا أن غرضه كان ضد القانون، وهذا يعدّ انتهاكاً حين يكون الإلزام in foro interno.

إن قوانين الطبيعة ثابتة وأبدية، وإن الظلم ونكران الجميل والغطرسة والزهو والإثم والتحيّز للأشخاص وما شابه ذلك، لا يمكن أن تُعدّ يوماً مشروعةً. فإنه لا يمكن أن تكون الحرب حافظةً للحياة والسلام مدمّراً لها.

وهذه القوانين، لأنها تُلزم فقط بالرغبة وبالجهد، أي بجهد صادق ومتواصل، يسهل التقيّد بها. حيث إنها لا تتطلب شيئاً سوى بذل الجهد، فإن من يبذل الجهد لإنجازها يحققها، والذي يحقّق القانون يكون عادلاً.

والعلم بهذه القوانين هو الفلسفة الأخلاقية الحقيقيّة والوحيدة لأن الفلسفة الأخلاقية ليست سوى العلم بالخير والشرّ في التواصل والمجتمع البشريّ[6]. والخير والشرّ ألفاظ تدلّ على شهواتنا وعلى ما نتجنّبه، وهي أمور تختلف باختلاف أمزجة البشر وعاداتهم وعقائدهم: والبشر لا يختلفون فقط في حكمهم على الإحساس بما هو سارّ وغير سارّ للذوق والشم والسمع واللمس والبصر، إنما كذلك على ما هو مطابق أو غير مطابق للعقل في أفعال الحياة العاديّة. لا بل إن الإنسان نفسه، في أوقات مختلفة، يختلف عن نفسه؛ وهو يمدح حيناً، أي يصف بالخيّر، ما يذمّه ويصفه بالشرّير حيناً آخر: من هنا تنشأ النزاعات والخلافات، وأخيراً الحروب. ولهذا، طالما أن الإنسان في حالة الطبيعة المحضة، وهي حالة حرب، فإن شهيّته الفرديّة هي مقياس الخير والشر؛ ومن هنا فإن كل الناس يوافقون على أن السلام خير، وبالتالي فإن طريق

(6) نرى هنا الدور السياسي للفلسفة الأخلاقيّة كما يعرض أُسسها هوبز. في الواقع، إن الإنجاز "الهوبزي" لعلم الخير والشر (أي للسيّئ والجيّد) هو موقف سياسي يعيه هوبز على وجه التأكيد. لذلك، وفي خُلاصة كتابه، يُعلن أن نظريّته إن نابت عن "الفلسفة العبثيّة"، يجب أن تُلقّن في الجامعات لأنها تُساهم في السلم الأهلي، مانحةً سلطةً كاملة للحاكم المُطلق لتحديد العدل والظلم. أمّا الله والطبيعة فيزولان من خانة الركائز.

السلام ووسائله، وهي(كما بينت من قبل) العدالة والعرفان بالجميل والتواضع والإنصاف والرحمة وباقي قوانين الطبيعة، هي خيّرة، أي أنها فضائل أخلاقية؛ ونقيضها هو رذائل وشرّ. إن العلم بالفضيلة والرذيلة هو الفلسفة الأخلاقية، وبالتالي فإن نظريّة قوانين الطبيعة هي الفلسفة الأخلاقيّة الحقيقيّة. لكنّ كتّاب الفلسفة الأخلاقية، وإن كانوا يقرّون بالفضائل والرذائل نفسها، لا يرون علامَ يقوم كونها خيّرة، ولا أنها تُمدح باعتبارها وسائل للعيش السلمي والاجتماعي والمريح، ولذلك يضعونها في مصافّ الأهواء: كما لو لم يكن سبب الجسارة بل درجتها هو ما يصنع الجرأة، أو كما لم يكن سبب العطاء بل كميّته هو ما يصنع الكرم.

وإملاءات العقل هذه، اعتاد الناس على تسميتها قوانين، ولكنّها تسمية غير صحيحة: فهي ليست سوى استنتاجات أو نظريّات تتعلّق بما يؤدّي إلى حفظ أنفسهم والدفاع عنها؛ في حين أن القانون، بالمعنى الصحيح، هو كلمة ذلك الذي يملك حقّ الإمرة على الآخرين. بيد أننا إذا اعتبرنا أن هذه النظريات مرسلة بكلمة الله، الذي يملك الحقّ بإمرة كلّ الأشياء، فإنها تحمل اسم القوانين بصورة صحيحة.

16

في الأشخاص وأصحاب الفعل والأشياء المشخّصة[1]

إن الشخص هو من تُعتبر كلماته إمّا خاصّة به، أو ممثّلة لكلمات أو أفعال إنسان آخر، أو أيّ شيء آخر تُعزى إليه، سواء من باب الحقيقة أو الخيال .

---

(1) هذا الفصل هو من أكثر الفصول تحديثاً في الكتاب، ويُشكّل في الوقت عينه قفزةً هامّة في تكوين فلسفة الدولة. لا شكّ أنه من أكثر النصوص تعقيداً. أمّا الموضوع الأساسي فهو التالي: السلطة المُطلقة هي عمليّة تشخيص. وهذه النظريّة تُرافقها نتيجةٌ حتميّة، أي: التشخيص الذي يعني التمثيل. أمّا الآليّة التنفيذيّة التي تجري بمُقتضاها عمليّة التشخيص/التمثيل فهي ترتيب العدد الكبير وتخفيضه إلى أن يصبح في شخصٍ واحد. وعليه، فإن التشخيص والتمثيل والترتيب هي الأمور الثلاثة النظريّة التي تُكوّن هذا الفصل.
بالنسبة إلى أوّل واضعي نظريّة السلطة المُطلقة، الكتب الستة للجمهورية Bodin، يبدو هنا تقدّم هوبز أساسيّاً. في الواقع، لا يتصوّر بودان وحدة الجمهوريّة (الدولة) سوى بأسلوب اختباريّ: فهو لا يُميّز بين الشعب والجُمهور أو العدديّة، وهذا ما يقوم به هوبز (لقد سبق وقام بهذا التمييز في مؤلّفه De cive, XII, 7 واستعاده هنا). فالجديد يكمن إذن عند هوبز في ذلك التأكيد على أن الحاكم المُطلق يمثّل الشعب. وهذا الطرح قد دحضه روسّو، الذي سيأخذ على أيّ حال بمبدأ علم الكائنات السياسي "الهوبزي"، أي بتخفيض العدد الكبير إلى شخصٍ واحد. وهذا المبدأ يُكوّن فلسفةً حول السلطة المُطلقة: فالجمهور (أي العدد الكبير) يجب =

وعندما تُعتبر خاصّةً به، يسمّى شخصاً طبيعيّاً؛ أمّا عندما تُعتبر ممثّلةً لكلمات أو لأفعال آخر، فإنه يكون شخصاً وهميّاً أو مصطنعاً.

وكلمة شخص person لاتينية الأصل، ويستعمل اليونانيّون بدلاً منها prosopon، وهي تدلّ على الوجه، كما تدلّ persona باللاتينيّة على التنكّر، أو على شكل الإنسان الخارجيّ المصطنع على المسرح؛ وأحياناً تدلّ بصورة أكثر تحديداً على الجزء الذي يخفي الوجه، مثل القناع أو البرقع؛ ومن المسرح انتقلت هذه التسمية إلى كلّ من يمثّل خطاباً أو فعلاً، في المحاكم كما في المسارح. هكذا فإن الشخص هو تماماً كالممثّل، سواء على خشبة المسرح أو في المحادثة العاديّة، والتشخيص هو أداء دور أو تمثيل المرء لنفسه أو لآخر، والذي يؤدّي دور الآخر يُقال إنه يحمل شخصه أو يعمل باسمه (وبهذا المعنى كان شيشرون يستخدم هذه الكلمة، في قوله: unus sustineo tres personas; Mei, Adversarii et Judicis، أي إنني أحمل ثلاثة أشخاص، ذاتي وخصمي والقاضي) وهو يسمّى بأسماء مختلفة في مناسبات مختلفة، مثل مقدّم أو ممثّل أو قائمقام أو محام أو نائب أو وكيل، أو مؤدٍّ وما شابه ذلك.

ومن الأشخاص الاصطناعيّة من يَملك أعمالهم وكلماتهم الذين يمثّلونهم. عندئذ يكون الشخص هو الفاعل (actor)، والذي يملك كلماته أو أفعاله هو صاحب الفعل (author) ، وفي هذه الحالة إن صاحب الفعل يؤدّي الفعل بموجب صلاحيّة (authority). لذلك فإن الذي ـ في الكلام عن الخيرات والأملاك ـ يدعى مالكاً ـ وباللاتينيّة dominus وباليونانيّة ـ kurios في الكلام عن الأفعال يدعى صاحب الفعل. وكما أن حق التملّك يسمى ملكيّة، كذلك

= أن يعود إلى الحاكم المُطلق (الشخص الواحد) كما إلى المبدأ الخاص به. فالجمهور لا يستطيع أن يكون محكوماً سوى من خلال وحدة الحكم، وبعباراتٍ أُخرى، لا يستطيع أن يشكّل هيئة سياسيّة أو جمهوريّة، أي دولة، إلّا إذا كان محصوراً في إحداهما. هذا وإن التفسير "الهوبزي" لتمثيل الحاكم المُطلق يكمن في هذا الشكل من التخفيض للعدديّة إلى شخصٍ واحد، وهذا الشكل معروضٌ في سياق الفصل 16.

فإن الحقّ في القيام بالعمل يسمّى صلاحية[2]. من هنا فإن المعنيّ بالصلاحية هو دائماً الحقّ في القيام بأيّ فعل، وما يتمّ بموجب صلاحيّة هو ما يتمّ بالإنابة أو بالترخيص ممّن يملك الحقّ.

من هنا ينتج أن الفاعل عندما يقطع عهداً بموجب صلاحية، فإنه يُلزم به صاحب الفعل تماماً كما لو كان قد قطعه بنفسه، ويُخضعه بالدرجة نفسها لكلّ عواقب هذا العهد. ولهذا فإن كل ما قيل سابقاً (الفصل الرابع عشر) عن طبيعة

(2) إن اختيار ترجمة لفظة "أوثوريتي" Authority الإنكليزيّة ها هنا إلى لفظة " الصلاحية" تبدو مُبرّرة بالاستناد إلى نظريّة السلطة المُطلقة كما فصّلها هوبز. فاللفظة الإنكليزيّة المذكورة قد تعني بالقدر ذاته في نصّ هوبز، وفقاً لأمكنة استخدامها، السلطة بالمعنى الرائج للكلمة (كأن يُقال إن ذلك الشخص لديه سلطة)، والحقّ بالمعنى الذي يملك شخصٌ ما الإجازة (أي الحقّ) للقيام بعمل مُعيّن؛ وهذا ما قد يُفهَم بمعنى التفويض، أو التكليف، أي الصلاحية. وذلك هو الحال ها هنا. والنص الإنكليزي الذي وضعه ر. تاك، يقول إن الحقّ في القيام بأيّ عمل، هو الذي يُسمّى بالصلاحية وأحياناً بالإجازة أو التفويض. ولعلّ اللفظة الأخيرة تعني بوضوح الصلاحية الممنوحة لأحدهم بهدف الإجازة له بالقيام بعملٍ مُعيّن. بحيث إن من يملك إجازةً على هذا النحو، يملك صلاحية التصرّف باسم صاحب العمل، لأنه يمثّله. وغالباً ما يستخدم هوبز لفظة "باور" بالإنكليزيّة بمعنى الصلاحية، وهي مُرادفة لها؛ والحال على هذا النحو خاصّة في مسألة جوهريّة، وهي مسألة تسمية الأساقفة بمثابة حقّ من حقوق السلطة المطلقة. ويفترض هوبز أن ملكاً مسيحيّاً أوكل بصلاحية (سلطة) تسمية الكهنة على أراضي سيادته إلى ملك آخر كما يمنح العديد من الملوك المسيحيّين هذه الصلاحية إلى البابا (الفصل 42)؛ أيضاً يعتبر هوبز أنه إذا كان كلّ حاكم مُطلق مسيحي هو الكاهن الأعلى على أفراد رعيّته، ستكون له أيضاً ليس سلطة التبشير فحسب... ولعلّ هذا ما يُثبت أن للمُلوك المسيحيّين صلاحية العِماد والتكريس... وبعباراتٍ أُخرى، إذا كانت للملوك سلطة على ترسيم الأساقفة، وعلى العماد، إلخ، فهذا يعني أن بوسعهم منح هذه الصلاحية للقيام بذلك إلى شخصٍ مُعيّن.

إن مفهوم الصلاحية يُحيل هنا وفقاً لنظريّة السلطة المُطلقة/التمثيل إلى الصلاحية (تفويض، سلطة) الممنوحة إلى أحدهم - لمدّةٍ مُعيّنة - للقيام بعملٍ مُعيّن ومُحدّد باسمه. ومن يقوم بالعمل لن يكون سوى فاعله، وهو يلعب دوراً مُشابهاً لدور المُباشر الذي يتقدم إليكم ليس باسمه الخاص، بل باسم من أعطاه التفويض أو الصلاحية. وألفاظ الصلاحية، والسلطة والإجازة هي ألفاظ مُرادفة بعضها لبعض عندما تُطبّق على حقّ السلطة المُطلقة الذي يُمارَس بموجب تكليف.

العهود بين إنسان وآخر في قدرتهم الطبيعية، يصحّ أيضاً حين يقطعها ممثلوهم أو مقدّموهم أو وكلاء أعمالهم الذين يستمدّون سلطتهم منهم، إلى المدى الذي تحدده مهمّتهم وليس أبعد.

لذا فإن من يقطع عهداً مع الفاعل، أو الممثّل، دون معرفة الصلاحية التي يملكها، يفعل ذلك على مسؤوليّته الخاصّة. فما من أحد ملزم بعهد ليس هو صاحبه، وبالتالي ليس ملزماً بعهد قُطع بما يتنافى مع الصلاحية التي أعطاها أو خارج نطاق هذه الصلاحية.

وعندما يقوم الفاعل بشيء مناف لقانون الطبيعة، بأمر من صاحب الفعل، إذا كان ملزماً بموجب معاهدة سابقة أن يطيعه، لا يكون هو من يخرق قانون الطبيعة بل صاحب الفعل. فعلى الرغم من أن الفعل هو مناف لقانون الطبيعة، غير أنه ليس فعلَه هو، بل على النقيض من ذلك إن رفضه هو أمر مناف لقانون الطبيعة الذي يحرّم الإخلال بالعهد.

وإن الذي يبرم عهداً مع صاحب الفعل بوساطة الفاعل، دون أن يَعْلَم أيّة صلاحيّة، يملك ـ إنما يسلّم بكلمته فحسب ـ إذا لم يتمّ إثبات هذه الصلاحية له بناء على طلبه، لا يعود ملزماً: فإن العهد الذي أُبرم مع صاحب الفعل ليس مشروعاً دون ضمانة منه بالمقابل. لكن إذا كان الذي يبرم العهد يعرف مسبقاً أنه ينبغي ألّا يتوقع ضمانةً سوى كلمة الفاعل، عندئذ يكون العهد سارياً، لأن الفاعل في هذه الحالة يجعل من نفسه صاحباً للفعل. لذلك، كما أن العهد حين يُلزم صاحب الفعل، لا الفاعل، حين تكون الصلاحية واضحة، كذلك عندما تكون الصلاحية زائفة، فإنه لا يلزم سوى الفاعل، بما أنه لا وجود لصاحب للفعل سواه.

وهناك بعض الأشياء التي لا يمكن تخيّل تمثيل لها. فالجماد، مثل كنيسة أو مستشفى أو جسر، يمكن تشخيصها من خلال راع أو مدير أو مشرف. لكنّ الجماد لا يمكن أن يكون صاحب فعل، وبالتالي لا يمكن أن يعطي صلاحيّة لممثّليه. مع ذلك فإن الفاعلين قد يملكون الصلاحية لصيانة هذه الأشياء، يعطيها

لهم مالكوها وحكّامها. من هنا فإن هذه الأشياء لا يمكن تشخيصها قبل أن تكون هناك دولة مدنيّة.

كذلك فإن الأطفال والمجانين الذين لا يملكون استعمال العقل قد يتمّ تشخيصهم من قبل أوصياء أو قيّمين، ولكنّهم في هذه الأثناء لا يمكن أن يكونوا أصحاباً لأيّ فعل يقوم به ممثّلوهم، إلّا بمقدار ما يحكمون أنه معقول (عندما يستعيدون القدرة على استخدام العقل). ولكن طالما أنهم في حالة العته، فيمكن للذي يملك حقّ حكمهم أن يعطي الصلاحية للوصيّ. ولكن هذا أيضاً لا مكان له إلّا في دولة مدنيّة، لأنه قبل قيامها لا وجود لصلاحيّة تمتدّ إلى الأشخاص.

والوثن، أو أيّ من أوهام الدماغ، يمكن تشخيصه، كما كانت الحال مع آلهة الوثنيين، التي كانت تشخّص بواسطة موظّفين تعيّنهم الدولة، وكانت تحوز الممتلكات وغيرها من الخيرات والحقوق، التي كان البشر من وقت لآخر يخصّصونها ويكرسّونها لها. لكنّ الوثن لا يمكن أن يكون صاحب فعل: فإن الوثن هو لا شيء. إن الصلاحية كانت تُستمدّ من الدولة، وبالتالي فإنه قبل إدخال الحكومة المدنيّة لم يكن من الممكن تشخيص آلهة الوثنيين.

أما الإلٰه الحقيقيّ فيمكن تشخيصه. وقد تمّ ذلك: أولاً، من قبل موسى الذي حَكم الإسرائيليين، الذين لم يكونوا شعبه بل شعب الله، ليس باسمه ـ hoc dicit moses- بل باسم الله ـ hoc dicit dominus. وثانياً من قبل ابن الإنسان، ابنه هو، مخلّصنا يسوع المسيح، الذي جاء ليعيد اليهود ويُدخل الأمم كلّها إلى مملكة أبيه، لكن ليس بصفته الشخصيّة بل بوصفه مبعوثاً من الآب. ثالثاً، بواسطة الروح القُدس أو المعزّي، المتكلّم والعامل في الرسل؛ والروح القدس هذا لم يأت بصفته الشخصيّة بل أُرسل من قِبَل الآب والابن معاً.

إن كثرةً من البشر تُصبح شخصاً واحداً عندما يمثّلها إنسان واحد أو شخص واحد، حيث يتمّ ذلك بموافقة كلّ واحد من هذه الكثرة بمفرده لأن وحدة الممثِّل، وليس وحدة الممثَّل، هي التي تجعل الشخص واحداً. والممثل

هو الذي يحمل الشخص، وشخصاً واحداً فقط: وبخلاف ذلك لا يمكن فهم الوحدة في الكثرة[3].

ولأن الكثرة بطبيعتها ليست واحدةً بل متعدّدة، فإنها لا يمكن أن تُفهم كصاحبة فعل واحد، بل هي كأصحاب متعدّدين لكلّ ما يقوله أو يفعله ممثّلهم باسمهم؛ وكلّ إنسان يعطي الممثّل المشترك سلطةً عن نفسه بالذات، ويملك كلّ الأفعال التي يقوم بها الممثلّ، في حال أعطي سلطة غير محدودة؛ وفي الحالات الأخرى، حين يضعون له حدوداً فيما يتعلّق بكيفيّة ومدى تمثيله لهم، لا أحد منهم يملك أكثر مّما فوّضه إلى فعله.

وإذا كان الممثّل يتألّف من عدّة أفراد، فإن صوت الأكثريّة العدديّة يجب اعتباره صوت الجميع. فإذا نطق العدد الأقلّ، على سبيل المثال، إيجاباً، والعدد الأكثر سلباً، فسوف تكون هناك أصوات سلبيّة كافية لتدمير الأصوات الإيجابيّة، وبالتالي فإن التفوّق العدديّ للأصوات السلبيّة، دون تناقض، هو صوت الممثّل الوحيد.

وممثّل مؤلف من عدد مزدوج، خاصةً إذا لم يكن العدد كبيراً، حيث إن الأصوات غالباً ما تكون متعادلة، يكون في أغلب الأحوال أخرس وعاجزاً عن الفعل. ومع ذلك فإن الأصوات المتناقضة المتعادلة قد تبتّ في بعض الحالات المسألة، كما في الإدانة أو التبرئة، حيث يؤدّي تعادل الأصوات إلى التبرئة، كونه لا يُدين، ولكنّه بالمقابل لا يُدين إذا لم يُبرّئ. ذلك أنه عندما يتمّ الاستماع إلى قضيّة، عدم الإدانة هو تبرئة، ولكن بالمقابل القول إن عدم التبرئة

---

(3) هذا النص مُطابق للقواعد الإيمانيّة. هنا يجري التلخيص والإعادة إلى المبدأ الخاص به، ألا وهو أمر ترتيب العدد تخفيضاً إلى واحد. ولعلّ المقطع اللاحق لا يتلكّأ عن إعطاء توضيح سياسي لهذه النظريّة الخاصّة بعلم الكائنات، ومفادها أن الكثرة هي بمُقتضى الطبيعة مُتعدّدة وليست واحدة.

هو إدانة ليس صحيحاً. والأمر نفسه يحدث في التروّي في تنفيذ فعل الآن أو تأجيله إلى وقت لاحق: فعندما تكون الأصوات متعادلة، فَعَدمُ إقرار التنفيذ هو إقرار للتأجيل.

أما إذا كان العدد مفرداً، كما في حالة ثلاثة أشخاص أو جمعيّات، أو أكثر، حيث يكون لكلّ واحد، بفعل الصوت السلبيّ، السلطة لإبطال نتيجة كلّ أصوات الآخرين الإيجابيّة، لا يكون لهذا العدد صفة تمثيليّة؛ فهو نتيجة تنوّع آراء الأفراد ومصالحهم، يصبح في غالب الأوقات، وفي حالات ذات عواقب كبرى، شخصاً صامتاً وعاجزاً عن حكم الكثرة، لا سيّما في زمن الحرب، كما هو عاجز عن أشياء كثيرة أخرى.

وهناك نوعان من أصحاب الفعل. الأوّل: يدعى كذلك ببساطة، وهو الذي عرّفته سابقاً بأنه من يملك فعل سواه. والثاني: هو الذي يملك فعل أو عهد آخر بصورة شرطيّة، وبعبارة أخرى يتعهّد بإنجازه إذا لم ينجزه الآخر في وقت محدّد أو قبل هذا الوقت. وأصحاب الفعل الشرطيّون هؤلاء يُدعون عامّةً كُفَلاء، وفي اللاتينية fidejussores وsponsores، وفي ما يختصّ بالديون proedes، وبالمثول أمام قاضٍ أو سيّد vades.

القسم الثاني

في الحُكومة



17

في أسباب نشوء الدولة وتعريفها[1]

إن السببَ النهائي، والغاية، وهدف البشر (التوّاقين بطبيعتهم إلى الحرّيّة وُممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم، (والذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة)، يكمن في التحسّب لما يضمن المحافظة على

(1) إن منهجيّة هوبز هي منهجيّة فلسفيّة، أي هندسيّة. فالهدف في هذا الفصل، هو تحديد الدولة على غرار الطريقة التي يُنتج فيها المُختصّون في علم الهندسة تحديد شيء مُعيّن: من خلال توليد الشيء. وطالما أن الفلسفة هي المعرفة المكتسبة عبر المنطق الذي يتراوح بين معرفة كيفيّة نشوء شيء مُعيّن إلى خصائصه (راجع بداية الفصل 46)، وطالما أن العناصر الميتافيزيقيّة، وتلك المتعلّقة بعلم الإنسان الخاصّة بالفلسفة العصريّة قد وُضعت، بقيت المباشرة بتوليد الدولة، وبالتالي بالوصول إلى خصائصها. لقد حدّد هوبز سابقاً (في الفصل 13)، أن الحالة الطبيعيّة ليست حالة يُحيل إليها على أنها بداية تاريخيّة؛ لقد كانت المسألة مسألة شروط الدولة قبل أيّ بحث. لذلك، يضع الفصل السابع عشر هذا شروط الدولة بحدّ ذاتها، وليس شروطها الشكليّة فحسب، طالما أن الأخيرة باتت معروفة. والشكل الذي تولد الدولة من خلاله، هي الاتفاقيّة المُتبادلة العامّة التي يُجيز فيها أفراد المجموعة للحاكم المُطلق على العمل باسمهم، على أنه يمثّلهم. لذلك، لن نبحث عمّا إذا كانت تلك الاتفاقيّة الأصليّة قد حصلت في الفرجات البدائيّة للعصر الحديث، بين شعوب متوحشّة، مستعدّة بالكاد للخروج من حالة طبيعيّة غامضة وبائسة. فالمسألة هي مسألة هندسة سياسيّة، وبناء وجهها الأساسي: أي سلطة الدولة، أو بعبارة أخرى سيادتها.

أنفسهم وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة. وبعباراتٍ أخرى، يكمن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البائسة هذه التي، كما سبق وذكرنا، هي نتيجة ضروريّة للأهواء الطبيعيّة التي تُسيّر البشر، عند انتفاء قوّة فعليّة تُنظّم حياتهم، وتجعلهم يحترمون تنفيذ تعهّداتهم التعاقديّة خوفاً من العقوبة، كاحترام قوانين الطبيعة التي سبق عرضها في الفصلين الرابع عشر والخامس عشر.

في الواقع، تُشكّل قوانينُ الطبيعة (العدالة، الإنصاف، التواضع، الرحمة، ومُعاملة الآخرين المُعاملة نفسها التي نرتقبها منهم) نقيضاً للأهواء الطبيعيّة، التي تحملُنا على التحيّز والغرور والانتقام، الخ. وهذه القوانين هي موضعُ احترام لأنها تُثير الخوف. هذا وإن الاتفاقيّات (البعيدة عن السيوف)، ليست سوى ألفاظ، خالية من أيّ قوّة، تؤمّن الحماية[2] لأيّ كان. وعليه، وبعيداً عن قوانين الطبيعة (التي يمتثلُ لها أيُّ فرد عندما يشاء أو عندما يريد دونما خطر)، وعند انعدام وجود السلطة، أو إن لم تكن قويّة بما يكفي لتوفير حمايتِنا، قد يلجأ كلُّ فردٍ إلى قواته الخاصّة بصورة مشروعة وبأُسلوبه الخاص بُغيةَ حماية نفسه من الآخرين. لقد كانت السرقة والنهب في جميع البلاد التي عاشت فيها الأُسر الصغيرة، يُشكّلان مهنةً تكاد تخالف قانون الطبيعة، إلى درجة أن أهمّ تكريم كان يُمنَح لمن يحصدُ أكبرَ غنيمة. في هذا السياق، لم يكن البشر يحترمون سوى قوانين الشرف، التي تعني الامتناع عن الوحشيّة حيال الآخرين، والمُحافظة على حياتهم وعلى المعدّات الزراعيّة. وما قامت به هذه الأُسر الصغيرة، قامت به في الوقت الراهن المدن أو المَمالك التي تحوّلت إلى أُسَرٍ كبيرة (من أجل سلامتها الخاصّة) على غرار توسيع الأراضي الخاضعة لسلطتها

---

(2) يؤكّد أنها ليست أكثر من أقوال وأباطيل، بل هي حقيقة بسيطة: «فالرأي القائل بأن كلّ عاهل يستمّد سلطته من اتفاقيّة، أي بعبارة أخرى، بموجب شرط، يأتي من عدم فهم هذه الحقيقة البسيطة التي تعتبر أنه طالما أن الاتفاقيّات ليست سوى مُجرّد أقوال وأباطيل، فلا تتمتّع بأيّ قوّة مُلزمة، أو احتوائيّة، أو مُرغمة، أو حمائيّة لأيّ أحد، خارج قوّة السيف العام». فولادة الدولة تكمن في إقامة سلطة مشتركة، نتيجة اتفاقيّة بين الأفراد.

بحجّة إبعاد أيّ خطر، وخشيةً من الغزوات، أو من الدعم المُحتمل الممنوح للغازين، كذلك المُحاولات لإخضاع أو لإضعاف الجيران بواسطة القوّة، وذلك بوضح النهار؛ أو عبر اللُجوء إلى عمليّات سريّة. وفي غياب أيّ ضمانة أخرى، إنما تُنفّذُ هذه الأعمال، بعدالة مُطلقة. لهذه الأسباب يجري إحياءُ هذه الوقائع بمجدٍ كبير.

ولم تكن التجمّعات الصُغرى البشريّة لتؤمّن لها الحماية؛ فالإضافات الضئيلة التي كانت تأتي بأعداد صغيرة، من هذه الناحية أو تلك، تُشكّل مُساهمةً في خلق قوّة كافية لتحقيق النصر، وبالتالي للتشجيع على الغزو. هذا وإن العددَ الكافي للمجموعة التي نعهدُ إليها بأمنِنا، غيرُ مُحدّد بأيّ رقمٍ مُعيّن، بالمُقارنة مع العدوّ الذي نخشاه. وعليه، فإن عددها كافٍ إذا كان بديهيّاً ألّا يتأثّر العدوّ بحجمها، فيدفعُه إلى المُحاولة في هذا الصدد.

ومهما كانت مجموعاتُ الأفراد كبيرة، إذا ما كانت أفعالُها مُسيّرة من أحكامها وغرائزها الخاصّة، فهي لن تأمل، بواسطة عددها، في الدفاع أو الحماية، أكان الأمرُ بوجه عدوّ مُشترك، أم ضد الإساءات التي تحصلُ فيما بينها. في الواقع، إن الآراء تُفرّق هذه المجموعات بالنسبة إلى موضوع أفضل استخدام لقوّتها، وإلى موضوع استخدامها؛ والنتيجةُ هي عدم التعاون فيما بين الأفراد، بل إزعاج بعضهم بعضاً؛ أمّا تنافُرهم المُتبادل فيجعل قوتهم معدومة: وبالتالي، سوف يخضعون بسُهولة من خلال عددٍ ضئيل قادر على التوافق؛ ولكن، وعند انتفاء العدوّ المُشترك، فسوف يتقاتلون فيما بينهم باسم مَصالحهم الشخصيّة. وإذا ما افترضنا أن عدداً كبيراً من الأفراد اتّفقوا على الامتثال للعدالة ولقوانين الطبيعة الأخرى، دون سلطة مُشتركة تُنظّم أمورهم، فسنفترض بالقدر ذاته أن الجنسَ البشريّ سيقومُ بما يُشاكل ذلك؛ فعلى هذا النحو، لن تبقى أيُّ سلطة مدنيّة، كما لن توجد أيّ دولة، ولن يكون ذلك ضروريّاً، لأن السلام سيسودُ دونما رُضوخ.

وليس ضروريّاً أيضاً لسلامة البشر، هذه السلامة التي يرغب بتوافرها

الأخيرون طوال حياتهم، أن يبقوا في ظلّ حكم وقيادة رأي واحد، وذلك مُدّة معركة مُحددّة أو حرب مُعيّنة. فبالرغم من تحقيقهم النصر بفضل جُهودهم المُجتمعة ضد عدوّ خارجيّ، ولكن بعد فوات الأوان، سوف يؤدّي تبايُن مصالحهم إلى حلّ روابطهم، وسيلجأون إلى الحرب مُجدّداً فيما بينهم، وذلك إمّا لانتفاء أيّ عدوّ مُشترك، وإمّا لأن بعضاً منهم يعتبر هذا عدوّاً، وذلك صديقاً.

صحيحٌ أن بعضَ الكائنات الحيّة على غرار النحل والنمل، بعضها مع بعض اجتماعياً، (وتندرج بالتالي في عداد الكائنات السياسيّة وفقاً لأرسطو)؛ ومع ذلك، لا تُسيّرها سوى ميولها وغرائزها الخاصّة؛ كما أنها لا تملك القدرة على النطق التي بموجبها تستطيع إحداها أن تُبلّغ الأخرى ما تراه مُناسباً للخير العام. فعلى سبيل المثال، قد نرغب في معرفة سبب عجز الجنس البشريّ[3] عن القيام بالأمر عينه. عن هذا التساؤل نُجيب:

أوّلاً، إن البشر في تنافُسٍ دائم نحو الأمجاد والكرامات، على غيرِ حالة تلك الكائنات؛ بالتالي، تظهرُ الرغبةُ والكره على هذه القاعدة بين البشر، وأخيراً تظهر الحرب؛ لكن الأمر ليسَ على هذا النحو مع تلك الكائنات.

ثانياً، لا يوجدُ لديها فرقٌ بين الخير العام والخير الخاص، وبما أنها مدفوعة طبيعيّاً نحو خيرِها الخاص، فهي تُساهمُ بالتالي في الخير العام. على أن الإنسان الذي يستمتعُ في مُقارنةِ نفسه بالآخرين، لا يستحسن سوى ما يُفرّقه عنهم.

(3) دحضٌ لرأي في علم الاجتماع لا يزال رائجاً في أيّامنا، حول المجتمعات الحيوانيّة: إن وجدت حقّاً قطعان البهائم، لا توجد جمهوريّات بينها. وتحيل النقاط الست التي يطلقها لاحقاً هوبز لإظهار أن البشر ليسوا ببهائم، إلى تأكيد مزدوج: أوّلاً إن الدولة غير متوافرة لدى البشر إلّا اصطناعيّاً (ذلك أن الدولة ليست واقعاً موجوداً طبيعيّاً)، وبعدها إن الدولة غير موجودة إلّا عند الجنس البشري (وهذه فلسفة سياسيّة وأخلاقيّة تفترض طرح مُسلّمة الإنسانيّة).

ثالثاً، إن هذه الكائنات التي لا تملك (على غرار البشر) قدرةَ استخدام العقل، لا ترى ولا تستطيعُ أن ترى الخطأ في إدارة شؤونها المُشتركة؛ بينما يجدُ عددٌ من الناس في صفوف البشر أنفُسَهم أكثرَ وعياً وقدرةً، وأفضلَ من الآخرين في تولّي الشؤون العامّة. فيجهدُ الأخيرون في سبيل التغيير والتحديث، كلٌّ في اتّجاهٍ مُعيّن، مّما يؤدّي إلى الانشقاق والحرب الأهليّة.

رابعاً، إن هذه الكائنات، وبالرغم من امتلاكِها القُدرة على استخدامِ صوتها لإظهار رغباتِها ومُيولِها الأخرى فيما بينها، محرومةٌ من فن التعبير هذا الذي يُمكّنُ البشر من إظهارِ الخير بحلّة الشر، والشر بحلّة الخير؛ وبفضلِ ذلك، يرفعون أو يُقلّصون الحجمَ الظاهر للخير أو للشّر، مُثيرين التململ ومُعكّرين صفوَ سلمهم حسب ما يحلو لهم.

خامساً، لا تستطيعُ الكائناتُ المحرومة من العقل التمييز بين الإساءة والضرر. فطالما أنها في وضعيّة مُريحة، فإن مثيلاتِها لا تُهدّدها؛ بينما تبدأ المتاعبُ مع من يُسبّبها، عندما يكون الأخيرُ مُرتاحاً في أوضاعه، فيرغبُ في إظهار حكمتِه والسيطرة على أفعال من يتولون الحكم في الدولة.

وأخيراً، إن رضا هذه الكائنات لأمرٌ طبيعيّ، بينما رضا البشر ناتجٌ عن اتفاقيّة، وهو أمرٌ مُصطَنع: لا عجبَ بالتالي أن يكونَ المطلوبُ شيئاً آخر (إلى جانب الاتفاقيّة) بُغية جعلِ رِضاهم مُستقرّاً ومُستمرّاً: هذا الشيء هو السلطة المُشتركة التي تؤمّن انضباطَهم وتُوجّههم نحو الخير العام.

أمّا الوسيلة الوحيدة لإنشاء هذه السلطة المُشتركة، القادرة على الدفاع عن البشر في وجه اجتياحات الغُرباء والإساءات المُرتكبة بحق بعضهم، وحمايتهم حتى يتمكّنوا من الاكتفاء والشعور بالرضا بواسطة صناعتِهم الخاصّة وثمارِ الأرض، فتكمنُ في جمع كل قوّتهم وقُدرتهم باتّجاه شخصٍ أو مجموعةِ أشخاص، تستطيعُ بغالبيّةِ الأصوات، حصرَ كافّةِ إراداتهم في إرادةٍ واحدة؛ ممّا يعني: تعيين شخص أو مجموعة أشخاص بُغية حملِ شخصهم؛ فيعتمدُ كلٌّ منهم الأفعال المُنفّذة أو المُسبّبة من الشخص الذي يحملُ شخصَهم، والمُتعلّقة بأُمور

السلام المُشترك والأمن؛ من هنا يقوم جميعُهم، كما يقوم كلٌّ منهم بإخضاع إراداتِهم لإرادتِه، وأحكامهم لحكمِه. ويُشكّلُ ذلك أكثرَ من المُوافقة أو الوفاق؛ إنه نوعٌ من وحدة الجميع الفعليّة في شخصٍ واحد، قائمة بموجب اتفاقيّة كلٍّ فرد مع كلِّ فرد، كما لو كان كلُّ فردٍ يقولُ للآخر: إنني أُخوّل هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، وأتخلّى له أو لها عن حقّي في أن يحكمني أو تحكمني، شرط أن تتخلّى له أو لها أنت عن حقّك وتُجيز أفعاله أو أفعالها بالطريقة عينها[4]. هذا وإن المجموعةَ المُجتمعة على هذا النحو في شخص واحد، تُدعى دولة، باللغة اللاتينيّة "سيفيتاس". هذا هو جيل هذا اللڤياثان الكبير أو بالأحرى (ومن باب الحديث بمزيدٍ من الوقار) هذا الإله الفاني، الذي ندين له، بالسلام والدفاع، وهو أدنى رتبةً من الله، الله غير الفاني. في الواقع، وبموجب السلطة[5] الممنوحة من كلّ فرد في الدولة، يتمتّعُ بقدرةٍ وقوّة مُجتمعتين فيه، إلى درجة أن الرعب الذي توحيانِ به، قد يجعلُ إرادةَ الجميع تتأقلم في سبيلِ السلم في الداخل، والتعاونِ حيالَ الأعداء في الخارج. في هذا الإله يكمنُ جوهرُ الدولة التي هي (من باب التعريف) شخصٌ واحد، ذات الأعمال المنسوبة إلى فاعل، نتيجة الاتفاقيات المُتبادلة المعقودة بين كلّ عضو من المجموعة الكبرى، بُغية تمكين هذا الشخص من مُمارسة القوّة والوسائل الممنوحة من الجميع، التي يعتبرها مُتلائمة مع سلمِهم ومع دفاعهم المُشترك[6].

(4) كما هو ظاهر، فإن الدولة تقوم على تعهّد الجميع مع الجميع بواسطة الأقوال. فالدولة كلّ الدولة قائمة بكلّيتها على صيغة وعد يجري إعلانه بالصوت الحيّ.

(5) هذه السلطة نوع من الإجازة الممنوحة من الأفراد إلى الحاكم المُطلق ليعمل باسمهم، أي بمثابة التفويض أو السلطة.

(6) هذا هو التحديد الهندسي للدولة: شخص اصطناعيّ يملك سلطة التصرّف باسم الجميع. أمّا خصائص هذا الوجه المعنوي للدولة، فهي ثلاث: أوّلاً، يأتي الحاكم المُطلق نتيجة اتفاقيّة؛ بعدها، ليس طرفاً في العقد؛ وأخيراً إن الأفراد مُجتمعين ومُنفردين، مسؤولون عن جميع أعماله، (التي لا يُعتبر أكثر من فاعل لها).

أمّا الطرفُ المودَعُ لديه هذا الشخص، فيُدعى بالحاكم المُطلق، ويُقالُ إنه يتمتّعُ بالسلطة المُطلقة وكلُّ ما يخرجُ عن نطاقِه، هو فردٌ من الأفرادِ التابعين له.

هذا وتوجدُ وسيلتان لبُلوغ هذه السلطة المُطلقة. الوسيلةُ الأولى هي بواسطة القوّة الطبيعيّة: كما يفعلُ أيُّ رجلٍ مع أولاده بهدف إخضاعِهم لحكمه، فيستطيعُ إبادَتهم إن رفضوا؛ وإمّا أن يقومَ عبر الحرب بإخضاع أعدائه لمشيئته، دون التعرّض لحياتهم وفي ظلّ هذا الشرط عينِه. أمّا الوسيلةُ الثانية، فهي اتفاق البشر فيما بينهم على الخُضوع لشخصٍ واحد أيّاً كان، أو إلى مجموعة أشخاص، وذلك طوعيّاً، من باب الثقة، طامحين بأن يحميَهم من الآخرين كلِّ الآخرين. والوسيلةُ الأخيرة قد تُسمّى بالدولة السياسيّة، والدولة بموجب فعل التأسيس؛ أما الوسيلة الأولى، فهي الدولة بموجب واقعة الاكتساب. سوف أتكلّمُ بدايةً عن الدولة بموجب فعل التأسيس.

18

في حقوق[1] الحُكّام المُطلقين بموجب فعل التأسيس

يُقالُ إنه جرى تأسيس الدولة عندما تتّفق وتتوافقُ مجموعةٌ من الأشخاص ويتّفق كلّ واحدٍ مع الآخر، ومهما كان الشخص أو مجموعة الأشخاص، الذين منحتهم الأكثريّة حقَّ تمثيل شخص الجميع (أي أن يُمثّلوا الجميع)، يستطيعُ كلّ مَن انتخبَ لصالح شخصٍ أو انتخب ضده، أن يُجيز جميع أفعالِ وآراءِ هذا الشخص أو هذه المجموعة من الأشخاص، كما لو كانوا من خاصَّته، بهدف العيش بسلام والحُصول على الحماية من خطر الآخرين.

تنحدرُ من تأسيس الدولة هذا جميع حُقوق وقُدرات ذلك أو أولئك الذين مُنحوا السلطة المُطلقة بموجب قبول الشعب مُجتمعاً.

بدايةً، يجبُ أن يُفهم أن الذين وضعوا اتفاقاً، ليسوا مُلزمين، بموجب أيّ اتفاق سابق، بأيّ شيءٍ غيرِ مُتلائم مع الاتفاق المذكور. وبالتالي، من قاموا بتأسيس الدولة، وهم مُلزمون بموجب اتفاقيّة، باعتماد أفعال وآراء شخصٍ واحد، لا يستطيعون أن يضعوا (بصورة مشروعة) اتفاقيّةً جديدة فيما بينهم،

---

(1) تعني حقوق الحاكم المُطلق كلّ ما يستطيع أن يقوم به بعدل تام.

يُطيعون بموجبِها شخصاً آخر، لقاء أيّ شيء، دون إذنِه. هذا وإن الخاضعين لملكٍ مُعيّن، لا يستطيعون، دون موافقة منه، التحرّرَ من نظام الملكيّة والعودة إلى بلبلة المجموعة المُنقسمة؛ كما لا يستطيعون نقلَ شخصهم ممّن يتحمّلُ مسؤوليّته، إلى شخصٍ آخر أو إلى مجموعة أُخرى من الأشخاص. في الواقع، إنهم مُلزمون، كلّ واحدٍ حيالَ الآخر، باعتمادِ كلّ ما يقومُ به حاكمُهم المُطلق ويعتبرُه مُناسباً، وهم يُعتبرون أصحابَ هذه الأعمال. ويصلُ الأمرُ إلى حدّ أنه إذا انشقّ شخصٌ واحد، توجّب على الآخرين فسخُ الاتفاقيّة المعقودة مع هذا الرجل، ممّا يُشكّل نوعاً من الإجحاف؛ فكلُّ واحدٍ منحَ السلطة المُطلقة لمن يتحمّل مسؤوليّة شخصِهم، وبالتالي، إن قاموا بخلعِه، سوف يأخذونَ ما يملك، وهذا نوعٌ من الإجحاف المُتكرّر. أضف إلى ذلك أنه إن قُتل من يُحاول خلعَ ملكِه، أو إن عُوقب من الأخير للمُحاولة المذكورة، سوف يكونُ مسؤولاً عن عقوبته الخاصّة، لأنه بموجب التأسيس، مسؤول عن كلّ ما يفعله الحاكم المُطلق؛ وبما أن القيامَ بعملٍ ما يُرتّب عقوبةً بموجب سلطة صاحبِه، فهذا يصبُّ في خانة ارتكاب الظلم، لذلك يُعتبر الأخيرُ أيضاً ظالماً. وبالرغم من قيام بعضهم بالتذرّع باتفاقيّةٍ جديدة معقودة مع الله، وليس مع البشر، بهدف عدم إطاعة حاكمهم المُطلَق، فهذا الأمرُ أيضاً ليس عدلاً. في الواقع، لا توجد اتفاقيّةٌ مع الله، سوى بواسطة جسمٍ مُعيّن يُمثّل شخصَ الله، وهذا لا يقوم به إلّا مُعاون الله، الذي يملك السلطانَ المُطلق في ظلّ سلطته. لكنّ هذا الزَعم بإقامة اتفاقيّةٍ مع الله، هو كذبة بديهيّة لدرجة، أنه حتى في عُقول من يدّعونها، ليست عملاً مُجحفاً فحسب، بل نتيجة مَنطقٍ دنيء وجبان.

ثانياً، وطالما أن الحقَّ في أن يكون ركيزةً لشخصِ الجميع، ممنوحٌ لمن جعلوه حاكماً مُطلقاً، عبر اتفاقيّةٍ معقودةٍ فيما بينهم ومن قِبَل كلّ فرد، وليس عبر اتفاقيّةٍ عقدها مع كلّ منهم، لذلك، إن أيَّ فسخٍ للاتفاقيّة غيرُ جائزٍ من جهة الحاكم المُطلق، وبالتالي لا يستطيعُ أيُّ فردٍ من أفراده، التحرّر من

الخضوع له[2]، بموجب أيّ تراجع مُعيّن. هذا وإن الحاكمَ المُطلق لم يعقد اتفاقيّةً مع أيّ من الأفراد قبل مجيئه، (وهذا أمر أكيد)، وإلّا لتوجّب عليه إمّا أن يعقدَ اتفاقيّةً مع المجموعة الكاملة، لأنها فريقٌ في الاتفاقيّة، وإمّا أن يعقدَ اتفاقيّاتٍ عديدة، عبر عقدٍ واحدة مع كلّ فرد. والأمرُ مُستحيلٌ مع الجميع، إن اعتُبروا فريقاً، لأنهم لا يُشكّلون شخصاً؛ وإن عقدَ اتفاقيّاتٍ بقدر عدد الأفراد، ستصبحُ هذه الأخيرة باطلةً بعد وصوله إلى السلطة، لأن كلَّ فعلٍ يزعم أيّ منهم أنه يُشكّل فسخاً للاتفاقيّة، سيكونُ فعلَه الخاص، وفعلَ الآخرين، لأنه تمَّ باسم الشخص، ووفقاً لحقّ كلٍّ منهم على وجه الخُصوص. إضافةً إلى ذلك، وإذا تذرّع أحدُهم أو بعضُهم بفسخِ الاتفاقيّة الموضوعة من الحاكم المُطلق عند تنصيبه، وإذا ادّعى آخرون أو أيُّ فرد آخر، أو هو وحده، أن لا شيءَ من ذلك، ففي هذه الحالة، لن يوجد أيُّ قاضٍ للفصل في النزاع، بل على السيف أن يلعبَ هذا الدور مُجدّداً، فيستعيدُ كلُّ فردٍ حقَّ حمايةِ نفسِه عبرَ اللُجوء إلى قواته الخاصة، خلافاً للهدف المُتوخّى من فعلِ التأسيس. وعليه فإن منحَ السلطة بواسطة اتفاقيّة مُسبقة، هو أمر عَبَثِيّ. والرأيُ القائل إن كلَّ عاهلٍ يستمدُّ سلطتَه من اتفاقيّةٍ ما، أي بمعنى آخر بموجب شُروطٍ مُعيّنة، يأتي من عدم التمعُّن في تلك الحقيقة البسيطة القائلة بأن الاتفاقيّات ليست أكثرَ من أقوال وأباطيل، لذلك لا قوّةَ لها في الإرغام، والاحتواء، والإلزام، أو حمايةِ أحد، خارج قوّة السيف العام، أي أيدي ذلك الرجل المُحرّرة، أو تلك المجموعة من الأشخاص، الذين يملكون السلطة المُطلقة، وذات الأفعال الحائزة على إقرار

(2) هذه نقطة أساسيّة: لو كان الحاكم المُطلق قد عقد اتفاقيّة مع أفراده، لأُخذ عليه عدم احترامها، وعليه، من غير الممكن انتهاك اتفاقيّة لم نقم بوضعها. وبالتالي، وطالما أن الأفراد اتّفقوا إراديّاً فيما بينهم على الإجازة له العمل باسمهم، فيترتّب عليهم جميعهم إطاعته، على الأقّل بالنسبة إلى أفعالهم الخارجيّة الظاهريّة.

الجميع، والمُنفّذة بقوّة الجميع مُجتمعةً في شخص الحاكم المُطلق[3]. ولكن، عندما تتمتّعُ المجموعة بالسلطة المُطلقة، لن يتصوّرَ أحدٌ أن اتفاقيّةً من هذا النوع قد جرت عند التأسيس. لذلك، فالناسُ ليسوا بسذَّج حتى يُقالَ على سبيل المثال، إن شعبَ روما عقدَ مع الرومان اتفاقيّةً لنيل السلطة، إلى حدّ أنه إذا تمّ انتهاكُها، سوف يتمكّنُ الرومان من خلع شعب روما بصورةٍ مشروعة. هذا ولا يجوزُ أن يسريَ المنطقُ الجائر في نظام الملكيّة على حكم الشعب. هذه الفكرة مُتأتّية من طُموح بعض الذين يُفضّلون حكمَ المجموعة، لأنهم يأملون المُشاركةَ فيها، على النظام الملكيّ الذي لا أملَ لهم بالمشاركة به.

ثالثاً، لأنه عندما يجري تكريس الحاكم المُطلق بموجب موافقة أغلبيّة الأصوات، على من كان معارضاً أن يوافقَ مع الآخرين، أي بمعنى آخر، أن يكون راضياً في إقرار جميع الأفعال المُنجزة من الحاكم المُطلق، وإلّا فمن العدل أن يستبعدَه الآخرون. في الواقع، إن كان قد انضمّ إلى المُجتمعين، فهذا يعني أنه أبدى رغبتَه الكافية (وبالتالي، فقد شارك ضمنيّاً في الاتفاقيّة) في قبول ما قد يقرّره القسم الأكثر؛ وعليه، إن رفض التقيّد بذلك، أو إن عارضَ أيّاً من قراراتهم، فسوف يتصرّف خلافاً لاتفاقيّته بإجحاف. هذا وعليه، وإن كان جزءاً من التجمّع أم لم يكن، وإن كانت موافقتُه مطلوبة أم لا، فإمّا أن يخضعَ لقراراتهم أو أن يبقى في حالة الحرب التي كان فيها سابقاً، حيث يجوزُ استبعادُه من قِبل أيٍّ كان، دونما إجحاف.

رابعاً، لأن كلّ فرد هو، بموجب هذا التأسيس، صانع لكل أفعال وآراء

(3) طالما أن الأفراد قد وعد بعضهم بعضاً بإطاعة الحاكم المُطلق، فإنهم يَعِدون بالتالي مباشرة «بإطاعته إطاعة» مُطلقة ظاهريّاً. وعليه، وإذا لم يكن الحاكم المُطلق يتمتّع بذلك الوعد الشفهي (أقوال وأباطيل)، فلن يكون واثقاً من أيّ شيء. أيضاً وعند إجازة الحاكم المُطلق على العمل لحسابهم، يكون الأفراد بذلك قد منحوه وسائل القوّة، طالما أنهم يلجأون إليه لاستيعابهم، ويلجأون إلى حكمة دون سواه. وعليه، لا يملك الحاكم المُطلق أيّ مصدر قوّة آخر (أي سلطة الجميع في شخصه)، لإرغامهم على الطاعة. وهذه القوّة مشروعة ودون مرجع، بمعنى أنها عادلة.

الحاكم المُطلق المُنصّب، لذلك، يترتّب عن ذلك أنه مهما فعل الحاكم المذكور، فلن يُشكّل هذا إجحافاً للأفراد، كما لا يجوز أن يُتّهم بالظلم من أيّ منهم. في الواقع، إن من يقومُ بأمرٍ نتيجةَ منحِه السلطة للقيام به من شخصٍ آخر، لا يرتكبُ أيَّ إجحاف حيال الأخير عند قيامه بعمل ما. ولكن، وبموجب تأسيس الدولة هذه، يكونُ كلّ فرد صانعاً لما يقوم به الحاكم المُطلق، وبالتالي، من يشتكي من إجحاف مُعيّن صادرٍ عن حاكمه، يشتكي ممّا هو صانعُه، وعليه، لا يجوز أن يتّهمَ بالظلم إلّا نفسه، كلّا! ليس الظلم منسوباً إليه، لأنه يستحيلُ ارتكابُ الظلم حيال الذات. لا شكّ أن من يملكون السلطان المُطلق قد يرتكبون أعمالاً غيرَ مُنصفة، ولكن لن يكون الأمر ظُلماً أو ضرراً بالمعنى الحقيقي.

خامساً وعلى ضوء ما تقدّم، لن يكون مُمكناً أن يُعدَم شخصٌ يملك السلطة المُطلقة بحق، أو أن يُعاقَب بأيّ أسلوب كان، من أفراد مُجتمعه. ويعود ذلك إلى أن كلَّ فردٍ هو صانعٌ لأفعال حاكمه المُطلق، لذلك فهو يُعاقِب غيرَه على أفعالٍ ارتكبها بنفسه.

أمّا نهاية هذا التأسيس، فهي السلام والدفاع عن الجميع، والأحقّيةُ في الغاية، تُعطي الأحقّية في الوسيلة. من هُنا، يحق لكلّ فرد أو مجموعة تملك السلطة المُطلقة، أن يكون (أو تكون) قاضياً في آن لوسائل السلم والدفاع، كما لكلّ ما يخرقهما أو يتعرّض لهما، وأن يقوم (أو تقوم) مُسبقاً بكلّ ما يراه (تراه) ضروريّاً للمُحافظة على السلم والأمان، متوقّعاً (مُتوقّعةً) خلافات الداخل وعدوانيّة الخارج، وأن يُعيد (تُعيد) السلام والأمن عند فُقدانهما.

سادساً، ويُعتبر نوعاً من منح السلطة المُطلقة، أن يكونَ الفردُ حَكَماً في الآراء والعقائد المُخالفة أو المؤيّدة للسلام، وبالتالي في المُناسبات، والحُدود، والمواضيع التي يجوز فيها التوجّه إلى أفراد المجموعة؛ وأن يكون حَكَماً في مسألة تحديد الشخص الذي سيبحثُ في عقائد جميع الكُتب قبل نشرها. في الواقع، تترتّب أفعالُ الأفراد على آرائهم، وتكمن السيطرة الجيّدة على أفعال

البشر في سبيل السلام والوفاق، في السيطرة الجيّدة على الآراء. وعلى الرغم من أنه لا يجوز الأخذ سوى بالحقيقة في المجال النظري، فلن يتعارض هذا مع أن يكون السلام القاعدة. في الواقع، إن النظريّة التي تُعارض السلام، لن تكون صحيحةً بقدر ما يستحيلُ أن يُخالف السلام والوئام قوانين الطبيعة. لا شكّ أن بعضَ العقائد الخاطئة ينتهي مقبولاً مع الوقت، وقد تكون الحقائق المُخالفة فاضحة، وكلُّ ذلك بسبب إهمال أو عدم كفاءة الحُكّام والأساتذة في دولة مُعيّنة. على أيّ حال، فإن أيَّ ظُهورٍ مُفاجىء وصاخبٍ لحقيقة جديدة، لن يُحطّمَ السلام على الإطلاق، بل قد يوقظُ الحرب أحياناً. أمّا السبب، فهو لأن المحكومين بنوع من الخفّة، إلى حدّ التجرّؤ على تناول السلاح للدفاع عن رأي معيّن، هُم دائماً في حالة حرب، وليس السلام من شروطهم، بل تعليق استخدام السلاح فقط، خوفاً من بعضهم بعضاً؛ فيعيشون في جوّ مُستمر من التحضير للحرب. ويعودُ لمن له السلطان المُطلق في أن يكون الحَكَم، أو في أن يُنصّب الحُكّام على الآراء والعقائد، كإجراء ضروريّ للسلام، بُغية تفادي الخلافات والحرب الأهليّة[4].

سابعاً، يُشكّل منحاً للسلطة المُطلقة فرضُ القواعد، التي من خلالها يطّلعُ كلّ فرد على الأموال التي يستطيع التمتّع بها، والأفعالِ التي يجوز أن يقومَ بها دون مُخاصمة أبناء جنسه؛ وهذا ما نُسمّيه الملكيّة. هذا لأنه قبل إنشاء السلطة المُطلقة (كما سبق وذكرنا)، كان للجميع الحق على أيّ شيء، ممّا كان يُسبّب بالضرورة الحروب؛ وبما أن هذه الملكيّة كانت ضروريّةً للسلم، ومُتوقّفة على السلطة المُطلقة، فهي عمل من أعمال هذه السلطة في سبيل السلم العام. إن قواعد الملكيّة هذه (أو خاصّتي وخاصّتُك)، والجيّد، والسيّئ، والمشروع وغير المشروع، في أعمال الأفراد، هي القوانينُ المدنيّة؛ بالرغم من تخصيص هذه

(4) حسب هوبز، إنه حقّ أساسي من حقوق السلطة المُطلقة: إبداء الرأي في النظريّات. فالحاكم المُطلق هو المُراقب.

التسمية حالياً للقوانين المدنيّة القديمة في مدينة روما، حيث كانت قوانينُها، عندما كانت على رأس جزءٍ كبيرٍ من العالم، في ذلك الوقت تُشكّل القانونَ المدني.

ثامناً، إن حق الحُكم، أي حق سماع وفصل النزاعات التي قد تطرأ في موضوع القانون، المدني أو الطبيعي، أو في مسألة مُتعلّقة بالوقائع، هي من صلاحيّات السلطة المُطلقة. في الواقع، ما لم يُفصل في النزاع، فلن يكون الفردُ مَحميّاً من ضرر الآخرين، وتكونُ القوانينُ الأخرى حول خاصّتي وخاصّتك عبَثيّة. وبالتالي، يجد كلُّ شخص، بحكم قابليّته الطبيعيّة والضروريّة للمُحافظة على بقائه، حقَّ حمايةِ نفسه عبر قوّته الخاصّة، مّما يُشكّلُ حالةَ الحرب، ويُناهضُ الهدف الذي من أجله أُنشئت كلّ دولة.

تاسعاً، يدخل أيضاً في صلاحيّات السلطة، حقُّ خوض الحرب والسلم مع أُممٍ أُخرى ودولٍ أُخرى، وبتعبيرٍ آخر، حقّ اتّخاذ قرار تحديد حجم القوى التي ينبغي جمعُها وتسليحُها وتمويلُها في هذا الصدد، وجمع الأموال لدى الأفراد لتسديد المصاريف اللازمة، عندما تقتضي ذلك المصلحة العامّة. في الواقع، تكمن السلطة التي يجب أن تؤمّن الدفاع عن الناس، في جُيوشهم، وتكمن قوّةُ الجيش في اتّحاد قواته بقيادة وحيدة، مؤلّفة مّما يملكُهُ الحاكم المُطلق المُنصّب؛ ذلك أن قيادة الميليشيا، وفي غياب أيّ مؤسسة أخرى، تجعل من يُسيطر عليها الحاكم المُطلق. وعليه، فمهما كان الشخصُ الذي عُيّن عماداً في الجيش، فسوف يكون من يملك السلطان المُطلق على الدوام هو قائدُ الجيوش الأعلى.

عاشراً، تندرج أيضاً في صلاحيّات السلطة المُطلقة، مسألة اختيار المُستشارين، والقُضاة، والمأمورين العامّين، وذلك في أوقات الحرب كما في أوقات السلم. في الواقع، ولمّا كان الحاكم المُطلق مؤتمناً على هدف، وهو السلامُ والدفاع المُشترك، فمن المُسلّم به أنه يملك سلطة استخدام الوسائل التي يعتبرُها الأكثر تلاؤماً مع مهمّته.

حادي عشر، يترتّب على الحاكم المُطلق أمرُ مُكافأة الأفراد بالأموال والتكريم، وأمرُ إنزال العقوبات الجسدية أو المالية بهم، أو إلحاقُ العار بهم، وذلك استناداً إلى القانون الذي سبق ووضعَه؛ أو عند انعدام وجود القانون، استناداً إلى ما يعتبرُه الأكثرَ تلاؤماً لتشجيع الناس على مُساعدة الدولة، أو على صرفِهم عن الإساءة إليها.

أخيراً، وبالنظر إلى الثمن الذي يجعل الأفراد مُستعدّين تلقائيّاً لنسْبته إلى أنفسهم، وإلى الاحترام الذي يودّون الحصولَ عليه من الآخرين، وبالنظر إلى قلّة العرفان الذي يكنّونه للآخرين، يؤدّي كلّ ذلك إلى نشوء التنافس، والخلافات، والانشقاقات، وفي النهاية إلى الحرب؛ وينتهي بهم الأمر إلى إبادة بعضهم بعضاً، وإلى إضعاف قوّتهم تجاه العدوّ المُشترك. لذلك، من الضروريّ أن تتوافر قوانينُ الشرف، وأن يتوافر تقييمٌ عام لقدرة هؤلاء الرجال الذين استحقّوا، أو القادرين على أن ينالوا ما يستحقّون من الدولة، وأن تكونَ قوّة تنفيذ هذه القوانين بين أيدي هذا أو ذاك. ولكن، لقد سبق وذكرنا أن الميليشيا برُمّتها، أو قوّات الدولة، بل أيضاً قضاء النزاعات، من صلاحيّات السلطة المُطلقة. فيتعين على الحاكم المُطلق أيضاً أن يمنح ألقاب الشرف، وأن يُحدّد مراكز وأماكن الوجاهة التي تعود إلى كلّ فرد، وأن يُعيّن أساليب الاحترام التي يجب التعبير عنها حيال الآخرين في الاجتماعات العامة أو الخاصّة.

هذه هي الحقوق التي تُشكّل جوهر السلطة المُطلقة، وهي علاماتٌ تعكس وجود السلطة المُطلقة في يد شخص أو مجموعة أشخاص. وهذه الحقوق غيرُ قابلة للنقل وغيرُ قابلة للفصل. فالقُدرة على سكّ النقود، وعلى التصرّف بالأملاك وبأشخاص الورَثة القاصرين، والشفعة في الأسواق، وكل الامتيازات الأخرى المَحليّة، قابلة للنقل من الحاكم المُطلق، وعلى الرغم من ذلك، بإمكانه الاحتفاظُ بحق حماية أفراده. ولكن، إن حدث ونقلَ الميليشيا فسوف يحتفظ بالقضاء عبثاً، لأنه لن يتمكنَ من تنفيذ القوانين؛ أو إذا تفرّغ عن سلطة جباية المال، فسوف تكون الميليشيا دونما فائدة؛ أو إن تخلّى عن سلطة مُراقبة

العقائد، فسوف يلجأ الناس المذعورون إلى التمرّد خوفاً من الأرواح. وعليه، إذا نظرنا في كلّ حقّ من هذه الحقوق، سوف نُلاحظ على الفور أن الاحتفاظ بالأخرى جميعِها لن يُنتجَ أيَّ مفعول بالنسبة إلى المُحافظة على السلم والعدل، وهما الهدف الذي من أجله تؤسَّس الدول. هذه هي القسمةُ موضوعُ البحث، حين يُقال إن المملكة المنقسمة على ذاتها لا تستطيع الاستمرار، لأن الانقسامَ إلى جيوش مُتنافرة لا يحصل إلّا إذا سبقته هذه القسمة. ولو لم تَشِعْ هذه الأنباء في مُعظم أنحاء إنكلترا، حول مسألة انقسامِ هذه السلطات بين الملك، واللوردات، وغرفة العُموم، لما انقسم الشعب على الإطلاق، ولما وقع في تلك الحرب الأهليّة، النزاعُ بدايةً فيما بين المُتنافرين سياسيّاً، وبعدها بين المُتواجهين في موضوع الحريّة الدينيّة. لقد أدى ذلك إلى تثقيف الناس حول مسألة حقوق السلطة المُطلقة هذه إلى حدّ أن قلّةً منهم (في إنكلترا) لا ترى أن هذه الحقوق غيرُ قابلة للفصل، وأنها ستكون مقبولةً بصورة عامّة في عودة السلام المُقبلة، وأنها ستبقى على هذا النحو حتى نسيان المآسي، ولكن ربّما لمدّة ليست أبعد من هذا النسيان، إلّا إذا كان الناس العاديون أكثر ثقافةً مما كانوا عليه حتى الوقت الراهن.

وبما أن هذه الحقوق جوهريّة وغير قابلة للفصل، سيترتّب حتماً على ذلك أنه مهما كانت الألفاظ التي بموجبها مُنح حقّ من تلك الحقوق، وإن لم يجرِ التراجع عن السلطة المُطلقة بذاتها بعبارات مُباشرة، وطالما أن من يتلقّى هذه الحقوق، لم يعدل عن إعطاء اسم الحاكم المُطلق على من أعطاه هذه الحُقوق، فالعطاءُ سيكون باطلاً؛ في الواقع، عندما يُعطي الحاكم المُطلق كلّ ما هو قادرٌ عليه، واذا ما مُنح السلطة المُطلقة مُجدّداً، فستُعاد كلُّ الحقوق لكونها صلاحيّات غير قابلة للفصل عن السلطة المُطلقة.

وبما أن هذا النُفوذ غيرُ قابلٍ للتجزئة، وهو صلاحيّةٌ غيرُ قابلة للفصل عن السلطة المُطلقة، فإن رأيَ من يدّعون أن المُلوكَ أصحاب السلطة المُطلقة، بالرغم من سلطتهم التي تفوق سلطةَ كلّ من أفراد مملكتهم، هُم، على الرغم

من ذلك، ذوو سلطة أضعف من سلطة هؤلاء الأفراد مُجتمعين، هو رأيٌ يرتكز على أساس ركيك. أمّا سبب ذلك فيعود إلى لفظة "مُجتمعين"، فإذا لم يكن المقصود الهيئة الجماعيّة التي تُشكّل شخصاً واحداً، فلفظتا "مُجتمعين" "وكلّ منهم" تعنيان الشيء ذاته - وهذا أمر مُحال. ولكن، إذا كان المقصود من لفظة "مُجتمعين" أن الجميع يُشكّل شخصاً واحداً (شخصاً يدعمه الحاكم المُطلق)، تكون بالتالي قوّة الجميع مُجتمعين هي قوة الحاكم المُطلق عينها ـ وهو أمرٌ مُحال مُجدّداً. هذه الاستحالة يُلاحظونها عندما تكونُ السلطة المُطلقة في يد مجموعةٍ من الشعب؛ لكنهم لا يُلاحظونها في شخص العاهل، بالرغم من أن سلطان السلطة المُطلقة هو عينُه، أينما وُجد.

وكالقوّة، يجب أن يتجاوزَ شرفُ الحاكم المُطلق شرفَ أيّ فرد، أو جميع الأفراد التابعين له. فالسلطةُ المُطلقة، هي في الواقع مصدرُ الشرف. أمّا مَقاماتُ اللورد، والكونت، والدوق، والأمير، فهي كائناتُه. وكما أن الخُدّام مُتساوون في حضور السيّد ودونما أيّ شرف، كذلك هو وضعُ الأفراد في حضرةِ الحاكم المُطلق. وبالرغم من أنهم يتألقون بدرجات، بعضهم بدرجةٍ أعلى وبعضهم الآخر بدرجةٍ أقلّ، عند غياب الحاكم المُطلق، فيبقى أن تألُّقهم هذا قد يزول كالنجوم أمام الشمس، في حضرة الحاكم المذكور.

قد يجري الاعتراضُ على أن ظروف الأفراد مأساويّ للغاية، بسبب بشاعة الفُجور والأهواء الأخرى المُنحرفة المناطة بمن يمتلكون سلطةً بلا حُدود بين أيديهم. من زاويةٍ شائعة، يظنّ من يعيش في ظلّ حكم المُلوك أن السبب هو نظام الملكيّة؛ أمّا من يعيش في ظلّ حكمٍ ديمقراطيّ أو مجموعةٍ أخرى ذات سلطة مُطلقة، فينسب كلَّ المساوئ إلى هذا النوع من الدولة. في الحقيقة، إن السلطة هي عينُها أيّاً كانت أشكالُها، إن كانت الأخيرة كافية لحماية الناس. وينبغي الّا تُعتبر الطبيعة البشريّة قادرة على العيش من دون تذمّر، وأن أشد تذمّر أيّاً كان نوع الحكم، الذي قد يشكو منه الشعب بصورةٍ عامّة، لن يكون شيئاً، مُقارنةً مع المآسي والنكَبات الفظيعة التي تُشكّل نصيبَ الحرب الأهليّة، أو

ظرفَ الانحلال الذي هو مصيرُ البشر دون قائد، دون رُضوخ للقوانين، دون قوّة رادعة لتقييد أيديهم القادرة على النهب والانتقام. كما لا يجوز اعتبار أثقل عبء يقع على الحُكّام المُطلقين الحاكمين مُترتّباً على اللذّة أو المنفعة الآتية من الأضرار الواقعة على أفرادهم، أم من ضعف هؤلاء الذين تكمن صرامتهم في قوّتهم ومجدهم، بل من طبع هؤلاء الأفراد المُتعنّت الذين يضعون الإرادة السيئة في المُشاركة في دفاعِهم الخاص، ممّا يُحتّم على حُكّامهم أن يأخذوا منهم ما تيّسرَ في زمن السلم، بحيث يتمكّنون من التصرّف بالوسائل، إذا سمحت الفرصة، أو بُغية مُواجهة حاجةٍ طارئة، من المُقاومة أو من التقدُّم على أعدائهم. لقد مَنحتِ الطبيعةُ البشرَ، ما يُشبه البصيرة العمياء (وهي أهواؤهم وحبّ الذات)، التي من خلالها يبدو أيُّ تسديدٍ صغير تضحيةً كُبرى؛ لكنّهم قد حُرموا من البصيرة الواقعية وهي (علمُ الأخلاق والتربية المدنيّة) التي تسمحُ برؤية المآسي المُعلّقة فوق رؤوسهم، والتي لا بُدّ منها ومن دفع ثمنِها.

19

في أنواع الدولة المُختلفة بحسب مؤسساتها، وفي خلافة السلطة المُطلقة

يكمنُ الفرقُ بين الدول في الفرق بين الحُكّام المُطلقين أو الشخص الذي يُمثّل جميع أفراد المجموعة وكلاً منهم. وطالما أن السلطةَ المُطلقة هي إما في يد شخصٍ أو في مجموعةٍ مؤلّفة من أكثر من شخص، ففي هذه المجموعة، يحق للجميع، أو يحقّ لبعض المُميّزين عن غيرهم دُخولها، لذلك من الأكيد أن الدولة هي على ثلاثة أنواع. في الواقع، يجب على المُمثّل أن يكونَ بالضرورة شخصاً أو أكثر، وإن كانوا عدّة أشخاص، فتكون مجموعة تضمّ الجميع، أو تضمّ قسماً من الأشخاص. عندما يكونُ المُمثّل شخصاً واحداً، تكونُ الدولة على شكل **نظام ملكيّ**؛ عندما تكونُ المجموعة هي مجموعةُ كلّ الذين أرادوا التجمّع، تكونُ الدولة على شكل ديمقراطيّة أو دولة شعبيّة؛ وعندما تكونُ المجموعة مجموعةَ قسمٍ دون سواه، تُسمّى الدولة **بالدولة الأرستقراطيّة**. ولن يتوافر نوعٌ آخر من الدول، لأن أيَّ نوع، أو بعضَ الأنواع، أو كلَّها، ينبغي أن تتمتّع بالسلطة المُطلقة بأكملها[1] (والتي

(1) هذا التمييز في أشكال الدولة ليس ، كما يقول هوبز بنفسه، تمييزاً في السلطة المُطلقة=

سبق وذكرت[2] أنها غير قابلة للتجزئة).

في مراجع التاريخ والسياسة، نجدُ تسمياتٍ أخرى لأنواع الأنظمة، على غرار الاستبداد وحكم الأقليّة. لكن الأمر ليس بتسمياتٍ لأنواع أخرى من الحكم، بل للأنواع عينها التي نُسمّيها على هذا النحو عندما لا نُحبّذها. فمَن هُم غيرُ راضين عن العيش في ظل نظام الملكيّة، سوف يسُمّونه استبداداً، ومن لا تُعجبهم الأرستقراطيّة، سوف يسُمّونها حكم الأقليّة. كذلك، من يتذمّر من الديمقراطيّة، سوف يُسمّيها بالفوضى (مما يعني انتفاء وجود الحكم). وبالرغم من ذلك، فإنني أعتقد أنه ما من أحد مُقتنعٌ بأن انتفاءَ وجود الحكم هذا، هو نوعٌ جديد من الحكم؛ كما ينبغي عدم الاعتقاد، للسبب عينه، أن نظامَ الحكم هو من نوعٍ مُعيّن إذا ما فضّلناه، ومن نوعٍ آخر عند عدم تفضيله، أو عند شُعورنا بالظلم بسبب الحُكّام.

هذا ومن الواضح أن أفرادَ المجموعة، عندما يتمتّعون بحُريّة مُطلقة، يستطيعون إن أرادوا، منحَ السلطة إلى شخصٍ واحدٍ بُغية تمثيلِهم مُجتمعين ومُنفردين، كما بوسعهم منح سلطة كهذه إلى أيّ مجموعة؛ وعليه، بإمكانهم الخُضوع من تلقاء ذاتهم، إن ارتأوا ذلك مُناسباً، إلى العاهل، تماماً كما يخضعون بصورةٍ مُطلقة إلى أيّ مُمثّل آخر[3]. وعليه، عندما تكونُ السلطة المُطلقة قد أُقيمت، فلا يجوز أن يوجدَ مُمثّلٌ آخر للشعب ذاته، بل من أجل بعض الأهداف الخاصّة المُحددّة من الحاكم المُطلق فقط. فالأمرُ سيكون كمن

= فالسلطة المُطلقة ليست واحدة في الممارسة فحسب، بل هي واحدة في مفهومها. لذلك، لا يوجد «نظام مُختلط». هذه المُقاربة حول جوهر السلطة المُطلقة هي مُقاربة بودان.

(2) في نهاية الفصل السابق.

(3) كان بودان قد اعتبر أن السلطة المُطلقة قد تتوفّر في شخص واحد، في الجميع، أو في بعضهم، بمعنى أنه كان أوّل من وضع الصيغة الحديثة حول الديمقراطيّة (أو «الدولة الشعبيّة»). ولئن كان هوبز هُنا يستعيد تمييز بودان، فهو مُجدّد في نقطتين أساسيّتين: بداية، الحاكم المُطلق ممثّل، ومن ثمّ، تؤسّس الدولة على أساس اتفاقيّة بين الأفراد.

يُنصّب حاكمين مُطلقين، إذ يرى كلٌّ واحدٍ شخصَه مُمثّلاً بواسطة مُمثّلين، سيُدخلان بسبب تعارُضهما، ضرورة القسمة إلى السلطة، التي (إن شاء البشر العيش بسلام) لا تقبل التجزئة. ويعني ذلك إعادةَ المجموعة إلى حالة الحرب، خِلافاً للهدف الذي وُضعت من أجله كلّ سلطة مُطلقة. وعليه، وكما أنه من المُحال الظنّ أن أعضاء المجموعة المُطلقة السلطة، الذين يدعون الأشخاص الخاضعين لهم إلى إرسال نُوّابهم، مع سلطة إبداء آرائهم، أو رغباتهم، يجب أن ينظروا إلى هؤلاء النوّاب على أنهم المُمثّلون المُطلقون عن الناس، بدلاً عنهم، كذلك، يبدو من غير المعقول تطبيق هذا الوضع على النظام المَلكي. ولا أدري كيف أن حقيقةً بديهيّة كهذه، لم يُقرّ بها بما يكفي مؤخّراً، ومَفادُها أن من يمتلك السلطة المُطلقة في النظام المَلكيّ، والمُنتقلة إليه منذ ستمائة سنة، وهو الوحيد الذي يُدعى الحاكم المُطلق، إذ يُعطيه الأفرادُ الخاضعون له لقبَ الجلالة، ويعتبرونه ملكَهم دونما جدل، وبالرغم من ذلك، لم يُعتبر يوماً مُمثّلاً لهم ـ وصفةُ التمثيل هذه، هي تسميةٌ قد تكون، دونما تَناقض، صفةَ من يتم إرسالُهم بناءً على أمره، من خلال أفراد مملكتِه، لنقل طلباتهم إليه، وتقديمِ آرائهم له (إن سمح بذلك). قد يكونُ ذلك بمثابة إنذار لمُمثّلي الشعب الحقيقيّين والمُطلقين، بُغية إعلامهم حول طبيعة هذه المهمّة، وتحذيرهم حول عدم القبول بأي تمثيل آخر، بصورة عامّة، وفي أيّ مناسبة ـ إن كانوا يودّون تنفيذ المهمّة الموكلة إليهم.

والفرقُ بين هذه الأنواع الثلاثة من الدول، لا يَكمُن في الفرق من ناحية السلطة، بل في الفرق من ناحية الأهليّة أو القدرة على تأمين السلام والأمن للشعب، وهو الهدفُ الذي أدّى إلى إنشائها. وبمُقارنة نظام الملكيّة مع النوعين الآخرين، سوف نُلاحظ أوّلاً، أن أيّاً من يكونُ داعماً لشخص الشعب، أم المُنتمي إلى المجموعة التي تدعمه، هو أيضاً داعمٌ لشخصه الخاص الطبيعي. وبالرغم من الرزانة التي يتحلّى بها في شخصيته السياسيّة، وعندما يتعلّقُ الأمر بالمُحافظة على المصلحة العامّة، هو أيضاً رزينٌ بدرجةٍ أكبر وليس بأقلّ درجة،

عندما يتعلّقُ الأمر بالمصلحة الخاصّة التي تمسّه وعائلتَه وأقاربَه وحُلفاءه. وفي مُعظم الأحيان، إذا حدثَ وأن تعارضت المصلحة العامّة مع الخاصّة، سوف يُفضّل الخاصّة. في الواقع، إن أهواءَ البشر هي عموماً أقوى من عُقولهم. فيترتّب على ذلك، أنه حيثُما تكون المصالح العامّة والخاصّة مُتّحدة بقوّة، تكون المصلحةُ العامّة أكثر تميّزاً. أمّا بالنسبة إلى نظام الملكيّة، فلا فرقَ بين المصلحة الخاصّة والعامّة. فالمصدرُ الوحيد لثروات وسلطة وشَرف العاهل هو ثَروات وقوّة وسُمعة أفراد مَملكتِه. ذلك أن الملك قد يكون ثريّاً، ولكنْ عديمَ المجد ومُفتقداً إلى الأمن، حين يكون أفرادُ مملكته إمّا فُقراء، وإمّا مُحتقَرين، وإمّا ضُعفاء، بسبب الحاجة أو الخلافات، للإبقاء على حالة الحرب ضد أعدائهم. بينما في نظام الديمقراطيّة أو الأرستقراطيّة، لا يؤدّي الازدهار العام إلى زيادة الثروة الخاصّة لدى الفاسد أو الطَموح، على غرار ما تفعله مِراراً مَشورةٌ خادعة، أوعملٌ خائن، أو حربٌ أهليّة.

ثانياً، يتلقّى العاهل رأياً استشاريّاً ممّن يُريد، متى يريد، وحيثما يُريد. وبالتالي، بوسعه سماع رأي المُنكبّين على المادّة موضوع مُذاكرته، أيّاً كانت رتبتُهم وصِفتُهم، وذلك قبل الانتقالِ إلى الفعل بفترةٍ لا يُستَهان بها، وبالسرّية التي يُريدها. بالمُقابل، عندما تحتاج مجموعةٌ ذات سلطة مُطلقة إلى رأي استشاري، لا يجوز قبول أحد، باستثناء أولئك المقبولين منذ البداية، والذين، في غالب الأحيان، هم الأكثر غوصاً في اكتساب الثروات من اكتساب المعلومات؛ فيُبدي هؤلاء آراءهم عبر خطاباتٍ طويلة، قادرة (عادةً) على حثّ الناس على الفعل، ولكن دون توجيه أفعالهم. في الواقع، إن إدراكَ الأمور ليس أبداً إدراكاً واعياً، بل مبهوراً بشُعلة الأهواء. كما لا يوجد أيُّ مكان أو زمان تستطيع فيه أن تتلقّى المجموعةُ المَشورة في نوعٍ من السريّة، بسبب العدديّة التي تُشكّلها.

ثالثاً، إن قرارات العاهل خاضعةٌ لعدم ثبات الطبيعة البشريّة دونما سواها؛ ولكن، وفي المجموعات، وإضافةً إلى عدم الثبات الآتي من الطبيعة، يبرز فجأةً

عدمُ ثباتٍ جديد مصدره العدد. ويعود ذلك إلى أن غياب بعضهم الذين قد دَعموا قراراً مُتّخذاً (غياباً مُتعلّقاً بالأمن، أو الإهمال، أو الموانع الخاصّة)، أو الظهور المُلائم لبعضهم ذي الرأي المُخالف، يؤدّي إلى أن يُفكّك اليوم كلّ ما قد قُرِّر بالأمس.

رابعاً، يستحيلُ على العاهل أن يكون على خلافٍ مع ذاته، من باب الرغبة أو المصلحة، بينما تستطيعُ المجموعة أن تكون على هذا النحو، إلى حدّ أنها قد تُسبّب حرباً أهليّة.

خامساً، توجدُ في النظام الملكي هذه السيّئة التي تكمن في أن كلّ فرد، قادرٌ على أن يكون مُجرّداً من كلّ ما يملك، بسبب قدرة شخص واحدٍ على إثراء شخصٍ مُقرّب أو مُتملّق ـ وهذا يُشكّل برأيي سيّئةً كُبرى لا مَفرّ منها. لكنّ الأمرَ عينَه قد يحدثُ حيث تكون السلطة المُطلقة في يد مجموعةِ أشخاص؛ هذا لأن سلطتَهم هي عينُها، وهم مُعرّضون للمشورة السيّئة، كما لإغواء الخُطباء بقدر ما يتعرّض العاهل لإغواء المُتملّقين؛ فبعضهم المُتملّق للآخرين، يخدمُ جشعَ وطُموحَ بعضهم الآخر، ويجري ذلك بالتّناوب. وبينما يكون المُقرّبون من العواهل قلةً، كما لهؤلاء بضع الأقارب لمنحهم المنافع دون غيرهم، يكون المُقرّبون من المجموعة أكثر عدداً، وكذلك الأقرباء مُقارنةً مع أيّ عاهل. إضافةً إلى ذلك، لا يوجد مُقرّب من عاهل لا يستطيع إعانةَ حُلفائه بقدر الإساءة إلى أعدائه، بينما يتمتّع الخُطباء، أي المقرّبون من المجموعات المُطلقة السلطة، بقدرة ضئيلة على الإنقاذ، بينما قُدرتُهم على الإساءة كبيرة. والسبب هو أن الاتّهام يتطلب بلاغةً أقلّ من منح الأعذار (هذه هي الطبيعة البشريّة)؛ ولعلّ الإدانة بدلاً من التبرئة تُشبه العدالة بقدر أكبر.

سادساً، وهذه سيّئة من سيّئات نظام الملكيّة، وهي أن السلطة قد تنتقل إلى قاصر، أو إلى شخص لا يستطيع أن يُميّز بين الجيّد والسيّئ؛ وتكمن أيضاً السيّئة في أن استخدام السلطة من القاصر، يعود إلى شخص آخر أو إلى مجموعة أشخاص يحكمون وفقاً لحقّه وباسمه، بصفتهم قيّمين وحامين لشخصه

وسلطته. لكن القول بأن السيّئة تكمن في تسليم استخدام السلطة المُطلقة إلى أيدي رجل أو إلى مجموعة أشخاص، هو بمثابة القول إن كلّ نظام للحكم يُشكّل مَساوىء أكثر من البلبلة والحرب الأهليّة. وعليه، فإن الخطر الذي قد نتذرّع به، قد يأتي من الخلاف بين الذين قد يُصبحون مُتنافسين في سبيل مهمّة بهذا القدر من المجد والمنفعة. وبهدف إظهار ذلك، فإن مصدر السيّئة ليس من نظام الحكم، الذي نُسمّيه نظام الملكيّة، بل يجب الاعتبار أن العاهل السابق قد حدّد من سيكون وصيّاً على خليفته القاصر، إمّا صراحةً بموجب وصيّة، وإمّا ضمنيّاً دون تغيير العرف المُتّبع في هذه الحالة. وعليه، لا يجوز أن تُنسب هذه السيّئة، (إن ظَهرت)، إلى نظام الملكيّة، بل إلى طُموح وإجحاف الأشخاص الثابتين في جميع أنواع الأنظمة، حيث لا يكون الناس على معرفة كافية بواجباتهم كما بحُقوق السلطة المُطلقة. أم أن العاهل السابق لم يأخذ أيّ قرار بشأن هذه الوصاية، وعليه، فإن قانون الطبيعة قد قدّم هذه القاعدة الخاصّة التي بموجبها، تعود الوصاية إلى من يتمتّع، بحكم الطبيعة، بأعلى درجة من المُحافظة على سلطة القاصر، وإلى من يجني بالتالي أقلّ الأرباح عند وفاة أو تراجع القاصر. في الواقع، وبما أنه، وبحكم الطبيعة، يبحث كلّ شخص عن مَكسبه الخاص وعن ترويجه الخاص، لن يُشكّل وضع القاصر بين أيدي من يُجاهدون لإقصائه أو لتكبيده الخسائر، وصايةً بل خيانة. وعليه، فإن الضمانات المُتخذة ضد أيّ خلاف، بشأن الحكم في ظلّ قاصر، وإن حدث أيّ جدال يُعكّر السلامة العامّة، لا يجوز أن يُنسب إلى نظام الملكيّة، بل إلى طُموح الأفراد وإلى جهل واجباتهم. من جهة أخرى، لا وجود لدولة كبيرة، تكمن سلطتها المُطلقة في مجموعة كبرى، ولا تكون الحالة فيها مُشابهة لحالة الحكم الموضوع بين أيدي القاصر، بالنسبة إلى الأمور المُتعلّقة بالحرب والسلم وَسنّ القوانين. في الواقع، كما يحتاج الولد إلى المنطق ليكون على خلاف مع الرأي الاستشاري المُقدّم إليه، فيترتّب عليه أن يأخذ ضرورةً رأي من يتبع له أو لهم؛ كذلك، تحتاج المجموعة إلى الحريّة للاختلاف مع رأي الأكثريّة أكان جيّداً أم

سيّئاً. وكما يحتاج الطفل إلى وصيّ أو من يحميه للمُحافظة على شخصه وسلطته، يحتاج أفراد المجموعة ذات السلطة المُطلقة أيضاً (في دولة كبيرة)، وعند وقوع أخطار كبيرة واضطرابات، إلى طُغاة وحُماة لسلطتهم، الذين ليسوا أكثر من عواهل مؤقتين، يجري تسليمهم كُليّاً مُمارسة السلطة لفترة مؤقتة و(فور انتهاء المدّة)، قد يجدون أنفسهم مُجرّدين منها بصورة أكثر تكراراً مما يحصل للملوك القاصرين مع حُماتهم، وأوصيائهم على العرش وأوليائهم الآخرين.

بالرغم من أن أنواع السلطة المُطلقة، كما سبق وذكرنا، هي ثلاثة، أي بعبارات أخرى، النظام الملكيّ، حيث يملك شخص واحد السلطة المُطلقة؛ والديمقراطيّة، حيث تملكها مجموعة عامّة من الأفراد؛ والأرستقراطيّة، حيث مجموعة من بعض الأشخاص المُعيّنين، أو المُميّزين عن غيرهم بأسلوب آخر، فمَن ينظر إلى الدول التي وُجدت، والموجودة عبر العالم، لن يختصرها بثلاثة أنواع من الأنظمة، بل سيظنّ أن ثمّة أنواعاً أخرى مصدرها مزيج الثلاثة. ولعلّ المثل على ذلك الممالك المُنتخبة، حيث تلقّى الملوك بين أيديهم السلطة المُطلقة لفترة مُعيّنة؛ أو الممالك التي يتمتّع فيها الملك بسلطة محدودة . وتُسمّى هذه الأنواع من الأنظمة، الأنظمة الملكيّة، من غالبيّة الكُتّاب السياسيّين. كذلك، وإذا قامت دولة شعبيّة أو أرستقراطيّة بإخضاع بلدٍ عدوّ، وحكمته عبر رئيسٍ أو وكيل، أو قاضٍ آخر، قد يبدو هذا للوهلة الأولى نظاماً ديمقراطيّاً أو أرستقراطيّاً. لكنّ الأمور ليست على هذا النحو. فالملوك المُنتخبون، ليسوا حُكّاماً مُطلقين، بل وزراء لدى من يمتلكون السلطة المُطلقة؛ وكذلك فإن الملوك أصحاب السلطة المحدودة، ليسوا سوى وزراء لدى الذين لديهم السلطة المُطلقة، على غرار تلك الأقاليم الراضخة للديمقراطيّة، أو لأرستقراطية دولة أخرى، والتي ليست محكومة ديمقراطياً، ولا أرستقراطياً، بل ملكيّاً.

أوّلاً، وفيما يخصّ الملك المُنتخَب، ذا السلطة المُحدّدة بمُدّة حياته، كما هو الحال في بُلدان مسيحيّة عديدة في الأوقات الراهنة، أو المُحدّدة ببضع سنوات أو شهور، كما هو الحال بالنسبة إلى سلطة طُغاة الرومان، فإن جاز له

تعيين خلفه، لن يكون بعد ذلك مُنتخَباً، بل وارثاً. بالمُقابل، إن كان لا يستطيع أن ينتخب خَلفَه، سيُعهد بالأمر إلى رجل آخر، أو إلى مجموعة أشخاص معروفين، ينتخبون بعد وفاته خَلفاً جديداً، وإلّا سوف تموت الدولة وتزول بزواله، وتعود إلى حالة الحرب. هذا وإن كان بالإمكان معرفة من ستؤول إليهم صلاحية منح السلطة المُطلقة بعد وفاته، فهذا يعني أننا نعلم بأن السلطة المُطلقة كانت تعود إليهم في الفترة السابقة؛ في الواقع، لا يجوز أن يُعطي أحد ما ليس له الحقّ في امتلاكه، كما لا يجوز له الاحتفاظ به لنفسه، إن كان ذلك يُناسبه. ولكن إن لم يوجد أحد لمنح السلطة المُطلقة بعد وفاة من كان مُنتخباً في البداية، فالسلطة له إذاً، وقانون الطبيعة يُلزمه بذلك؛ فعليه أن يُعيّن خَلفه وأن يُجنّب من أوكلوا الحكم إليه الوقوع مُجدّداً في حالة الحرب الأهليّة البائسة. وبالتالي، فهو عند انتخابه، كان حاكماً مطلق السلطة.

ثانياً، ليس الملك ذو السلطة المحدودة أعلى من الذين يملكون القدرة على حصرها، ومن ليس أعلى، ليس الأسمى، وبتعبير آخر، ليس حاكماً مُطلقاً. لطالما كانت السلطة المُطلقة تخصّ تلك المجموعة التي كان يجوز لها تقييد الملك، وبالتالي، لم يكن الحكم ملكيّاً، بل إمّا ديمقراطياً وإمّا أرستقراطياً، كما في العصر القديم في إسبرطة، حيث كانت للملوك امتيازات قيادة الجيوش، وحيث كانت السلطة المُطلقة تخصّ كبار القُضاة.

ثالثاً، عندما كان الشعب الروماني حاكماً على أرض يهوذا (على سبيل المثال) بواسطة رئيس، لم تكن يهوذا ديمقراطيّة، لأن الناس لم يكونوا في ظلّ حكم المجموعة التي يحقّ لهم جميعاً الاشتراك فيها؛ ولم يكن النظام أرستقراطيّاً، لأن الناس لم يكونوا تحت سيطرة حكم المجموعة بحيث يستطيع بعضهم المُشاركة فيها عبر انتخابهم. لقد كان يحكمهم شخص واحد، الذي كان بالنسبة إلى شعب روما مجموعة مُنبثقة من الشعب، أو ديمقراطيّة؛ ولكن، بالنسبة إلى شعب يهوذا، كان النظام ملكيّاً إذ لم يكن يحقّ له المشاركة في الحكم. فحيثما يكون الناس محكومين بواسطة مجموعة اختاروها من صفوفهم،

يحمل النظام اسم الديمقراطيّة أو الأرستقراطيّة، وعندما تكون المجموعة غير نابعة من اختيارهم الشخصي، يكون النظام ملكيّاً، ليس من خلال سلطة شخص واحد على آخر، بل من خلال سيطرة شعب على شعب آخر.

ولمّا كانت أنواع هذه الأنظمة كلّها قائمة على مادّة فانية، بمعنى أن الملوك والمجموعات بمجملها آيلة إلى الموت، يقتضي، من باب الحفاظ على السلام بين الناس، وكما جرى اتّخاذ القرار بشأن تسمية الرجل الاصطناعي، من الضروريّ أن يؤخذ القرار بشأن حياة أبديّة اصطناعيّة، التي يعود من دونها المحكومون بواسطة المجموعة إلى حالة الحرب، في كلّ جيل، وكذلك المحكومون بواسطة شخص واحد، عند وفاة حاكمهم. هذه الأبديّة المُصطنعة هي ما يُسمّى بحقّ الخلافة.

هذا ولا يوجد نوع مُكتمل من الأنظمة، حيث لا تتوقّف آليّة الخِلافة على الحاكم المُطلق الراهن. فإن كانت الآليّة مُرتبطة بأيّ فرد آخر، أو بمجموعة خاصّة، فهي على أيّ حال كامنة في شخص مُعيّن، وقابلة لأن يتحمّلها الحاكم المُطلق كما يشاء، وعليه فالحقّ عائد إليه. لكن وإن كانت الآليّة غير موجودة في أيّ فرد، وإن تُركت لخيارٍ جديد، سيتم حلّ الدولة، ويعود الحقّ إلى من يستطيع أخذه؛ وهذا مُنافٍ لغاية من أسّسوا الدولة في سبيل سلامتهم الدائمة، وغير المؤقتة.

في ظلّ النظام الديمقراطي، لا تضمحلّ المجموعة بأكملها إلّا إذا اضمحلّت العدديّة الحاكمة. لذلك، فإن المسائل التي تخصّ الخِلافة، لا مكان لها في هذا النوع من الحكم.

في ظلّ النظام الأرستقراطي، وعند وفاة أحد أعضاء المجموعة، يعود انتخاب شخص آخر مكانه إلى المجموعة، بصفتها الحاكمة المُطلقة، التي تختار كلّ المُستشارين والمأمورين العامّين. في الواقع، ما يقوم به المُمثّل بصفة فاعل، يقوم به كلّ فرد بصفة صاحب الفعل. وبالرغم من أن أعضاء المجموعة قادرون على منح السلطة لآخرين لانتخاب أشخاص جُدد للإنابة في مجموعتهم، فإن

الانتخاب يجري عبر سلطتهم، وعبر السلطة عينها، يجوز إبطال الانتخاب (إن اقتضت المصلحة العامّة ذلك).

ولعلّ الصُعوبة الكُبرى في مسألة حقّ الخِلافة، تكمن في نظام الملكيّة، وتأتي ممّا يبدو للوهلة الأولى، وهو معرفة من يُعيّن الخَلف، ومسألة معرفة الشخص المُعيّن، وهاتان المسألتان ليستا من الأمور البديهيّة. ففي هاتين الحالتين، ينبغي أن يصل المنطق أبعد من الممكن. فبالنسبة إلى مسألة معرفة من يُعيّن وارث العاهل الذي يملك السلطة المُطلقة (إذ لا يملك المُلوك المُنتخبون والأمراء السلطة المُطلقة بمثابة التملّك، ولكن بمثابة الاستخدام ليس أكثر)؛ لذلك يقتضي اعتبار أن من يملكها له الحقّ في التصرّف بخِلافته، أو أن يعود هذا الحقّ مُجدّداً إلى العدديّة المُبعثَرة. فوفاة من يملك السلطة المُطلقة بمعنى التملّك، تجعل المجموعة دون حاكم مُطلق، أيّ دون أيّ مُمثّل يوحّد المجموعة ويجعلها قادرة على تحقيق عمل واحد؛ وعليه، فإن المجموعة عاجزة عن انتخاب ملك جديد، ولكلّ من أفراد المجموعة حقّ مُماثل للخضوع بنفسه إلى هذا أو ذاك وفقاً لمن يعتبره يحميه بصورة أفضل؛ وله خيار آخر، وهو إن استطاع، حماية نفسه بنفسه بواسطة سلاحه الخاص. يُشكّل كلّ ذلك عودة إلى البلبلة، وإلى حالة الحرب من الجميع ضد الجميع، ممّا يُناهض الهدف الذي أُسّس من أجله نظام الملكيّة للمرّة الأولى. فمن الجليّ، أنه ومن خلال تأسيس نظام الملكيّة، تُناط دائماً الترتيبات المُتّخذة بالنسبة إلى الخَلف بحكم وإرادة من يمتلك السلطة المُطلقة .

بالنسبة إلى مسألة (وهي مسألة مطروحة أحياناً) معرفة من الذي عيّنه الملك صاحب السلطة المُطلقة إلى خِلافة سلطته ولوراثته، فالأمر مُحدّد بواسطة ألفاظه ووصيّته الصريحة، أو بواسطة إشارات ضمنيّة أُخرى كافية.

ويُفهم بألفاظ أو وصيّة صريحة، ما يتمّ التصريح عنه من الشخص الحيّ، بصوته الحيّ، أو خطيّاً، كما كان الأباطرة الأوائل في روما يُعلنون عن هويّة ورثتهم. في الواقع، إن لفظة وريث، لا تعني الأولاد أو القَرابة القريبة من

الشخص فقط، بل تعني أيّ شخص صرّح شخص آخر بشأنه أنه سيخلفه في مُمتلكاته. فإذا صرّح العاهل صراحة أن فُلاناً هو وريثه، إمّا بواسطة الألفاظ، وإمّا خطيّاً، سيكون هذا الأخير مُخوّلاً على الفور بعد وفاة سلفه، بالحقّ في أن يكون العاهل.

ولكن، حيث تنتفي الوصيّة والألفاظ الصريحة، يجب الأخذ بإشارات طبيعية أُخرى من الإرادة؛ إحداها هو العُرف. وبالتالي، حيث يقتضي العُرف بأن يخلف النسيب الأقرب بصورة مُطلقة، هنا أيضاً يملك النسيب القريب حقّ الخلافة؛ والسبب هو أنه لو كانت إرادة من كان يملك حقّ السلطة المُطلقة مُختلفةً، لكان صرّح عن ذلك عندما كان على قيد الحياة. وعليه، فحيث يقول العُرف إن القريب الذَكر يخلف، هُنا أيضاً يعود حقّ الخِلافة إلى القريب الذكر، للسبب عينه. ويكون الأمر مُشابهاً عندما يكون العُرف لصالح المرأة. أمّا السبب، فمهما كان العُرف، فبالإمكان تغييره بواسطة لفظة مُعيّنة، وإن لم يُعمد إلى ذلك، فهذه إشارة طبيعيّة إلى التمسّك به.

ولكن حيث ينتفي العُرف وتنتفي الوصيّة، يجب أوّلاً اعتبار إرادة الملك، وهي بقاء الحكم ملكيّاً، لأنه وافق عليه لنفسه. ثانياً يجب اعتبار ولده، أكان ذكراً أم أنثى، المُفضّل على أيّ شخص آخر؛ ذلك أنه يُفترض، طبيعيّاً أن لدى الناس ميلاً إلى تفضيل أولادهم على الغير، وبالنسبة إلى هؤلاء، هناك تفضيل للجنس الذَكريّ على ذلك الأنثويّ، لأن الرجال بطبيعتهم أكثر استعداداً من النساء على تأدية المهمّات الصعبة والخطيرة. ثالثاً، عند انتفاء الفُروع، يكون التفضيل باتّجاه الشقيق بدلاً من الغريب، ويكون أيضاً للأقرب بالدم من أبعد شخص آخر، طالما أنه يُفترض أن أقرب نسيب، هو الأقرب بموجب الروابط العاطفيّة؛ وبديهيّ أن تنعكس الأمجاد المُترتّبة عن الأنسباء القريبين ذات المَراتب العُليا على مَن حَولِهم.

هذا ولئِن كان مشروعاً أن يتصرّف العاهل بالخِلافة، حسب شروط العقد، أو بموجب وصيّة مُعيّنة، فإنه يجوز الاعتراض بسبب سيّئة هامّة؛ في الواقع،

يستطيع أن يبيع أو يمنح حقّه في الحكم إلى شخص أجنبيّ، لأن الأجانب (أي أولئك غير المُعتادين على العيش في ظلّ الحكم ذاته، ولا يتكلمون اللغّة ذاتها)، يميلون إلى سوء تقدير بعضهم بعضاً، ممّا يؤدي إلى ظلم أفراد المملكة ـ وهذه سيّئة جوهرّية. إلّا أن هذه السيئة لا تأتي بالضرورة من الخُضوع إلى حكم الأجنبيّ، بل من عدم جدارة الحُكّام الذين يجهلون قواعد السياسة الحقيقيّة. وعليه، فإن الرومان، بعد إخضاعهم الأمم العديدة وبُغية جعل حكمهم قابلاً للاستيعاب، درجوا على إبعاد هذه الذريعة من باب الضرورة، عبر إعطاء الامتيازات، بل أيضاً اسم الرومان، تارةً إلى الأمم بكاملها، وطوراً إلى الشخصيّات الأساسيّة في كلّ أمّة مُستولى عليها؛ إنهم مُعجبون بعددٍ كبير منهم في مجلس الشيوخ، كما في مهمّات وظيفيّة في مدينة روما. هذا ما كان عليه هدف ملكنا الحكيم "جاك" في مُحاولته لإجراء الوحدة بين مَملكتَيه إنكلترا واسكتلندا ـ ولو بلغ ذلك الهدف، لكان على الأرجح قد حصّن المَملكتين تجاه الحُروب الأهليّة، التي تجعلها في الأيّام الراهنة في حالة من البؤس. فمسألة التصرّف بالخِلافة وفقاً لإرادة العاهل، ليست إساءة إلى الناس، على الرغم من أن أخطاء بعض الأُمراء قد جعلت بعضهم يرى في المسألة المذكورة سيّئةً ملحوظة. هذا وبشأن مشروعيّة الأمر، هُناك الذريعة القائلة: إن كلّ ما قد يحصل نتيجة تسليم العرش إلى أجنبيّ، قد يحصل أيضاً في الزواج من الأجانب، طالما أن حقّ الخِلافة قد يعود إليهم - وبالرغم من ذلك، يعتبر الجميع أن هذا العمل عملٌ مشروع.

20

في السلطة[1] الأبويّة والسلطة الاستبداديّة

الدولة بموجب واقعة الاكتساب، هي الدولة التي تُكتسَب فيها السلطة المُطلقة بواسطة القوّة، وتُكتسب بالقوّة عندما يعمد الأشخاص، بصفة فرديّة أو جماعيّة بغالبيّة الأصوات، خوفاً من الموت أو من السجن، إلى إجازة كلّ أفعال هذا الرجل أو تلك المجموعة، فيضعون حياتهم وحُريّتهم تحت سلطتهم.

وهذا النوع من السلطة (دومينيون) يختلف عن السلطة الناجمة عن التأسيس، من ناحية اختيار الأشخاص لحاكمهم المُطلق ليس أكثر، إذ يقومون به بدافع الخوف بعضهم من بعض، وليس بدافع الخوف ممّن يُنصّبونه. بينما في هذه الحالة، يخضعون بنفسهم لمن يخافون منه. وفي الحالتين، يفعلون ذلك من باب الخوف؛ ويجب أن يُلاحظ ذلك ممّن يدعم النظريّة القائلة بأن كلّ الاتفاقيّات المُندرجة في هذه الفئة، أيّ المُترتّبة عن الخوف من الموت أو

(1) اللفظة المُستعملة باللغة الإنكليزيّة هي الدومينيون.: والدومينيون هنا هو السلطة (بدل السيطرة التي قد تفرض نفسها حكماً). لكنّ هوبز لا يفكّر بمنطق السيطرة عندما يُطابق سلطة العاهل بسلطة ربّ العائلة. فالأمر يتعلّق أكثر بالسلطة الأبويّة المُستبدّة، بمعنى السلطة التي تُمارس في نطاقها: العائلة والأموال. ولفظة دومينيون تُحيل إلى عالم النّفوذ أي عالم السلطة المُطلقة.

الإكراه، هي باطلة. ولو كانوا على حقّ، لن يكون أحد، مهما كان نوع الدولة، مُرغَماً على الطاعة. الحقيقة هي أنه في دولة جرى تأسيسها، أو اكتسابها، لا تُشكّل الوعود المُتّخذة عبر التهويل بالموت أو الإكراه، اتفاقيّاتٍ، وليست مُلزِمة أيضاً، عندما يكون الشيء الموعود به مُخالفاً للقوانين. لكنَّ السبب ليس في حُدوثها في ظل الخوف، بل في أن من قطع الوعد، لا حقّ له إطلاقاً بالشيء الموعود. أيضاً، وعندما يستطيع أن يُنفّذ وعده بصورة مشروعة، ولم يقُم بذلك، لا يعفيه من ذلك بطلان الاتفاقيّة، بل حكم الحاكم المُطلق. في أيّ حال، عندما يقوم أحدٌ بقطع الوعود، بصورة مشروعة، فسوف يكون فسخُها غيرَ مشروع؛ ولكن عندما يقوم الحاكم المُطلق، وهو الفاعل، بالإيفاء بالوعد، سوف يكون بريء الذمة من الذي انتزع الوعد، كما لو كان الأخير صاحب هذا الإعفاء.

لكنَّ حقوق السلطة المُطلقة ومفاعيلها هي عينها في الحالتين. فلا يجوز أن تُنقل سلطة الحاكم المُطلق، دون مُوافقته، إلى غيره؛ كما لا يستطيع أن يفقدها؛ ولا يجوز أن يُتّهم بالظلم من قبل أيّ فرد من أفراد مُجتمعه؛ ولا يجوز لهؤلاء مُعاقبته؛ إنه يحكم بما يراه ضروريّاً للسلام؛ إنه الحَكَم في مجال النظريّات؛ كما أنه المُشرّع الوحيد والقاضي الأخير في نطاق النزاعات؛ يتّخذ قرارات السلم والحرب من ناحية الوقت والتوقيت؛ له يعود اختيار القُضاة، والمُستشارين، والقادة العسكريّين، وجميع المأمورين العامّين الآخرين والوزراء؛ هو الذي يُحدّد المُكافآت والعُقوبات، والتكريمات والمراتب. وأمّا أسباب هذه الأمور فهي عينها المذكورة في الفصل السابق بالنسبة إلى حُقوق السلطة المُطلقة ومفاعيلها بموجب فعل التأسيس.

هذا وتُكتسب السلطة بطريقتين: من خلال الولادة ومن خلال الغزو. فحقّ السلطة من خلال الولادة هو الحقّ العائد لأحد الوالدين على أولاده؛ إنها السلطة الأبويّة. وهي لا تأتي من الولادة ، كما لو كان لأحد الوالدين سلطة على الولد بسبب ولادته، بقدر ما تأتي من قَبول الولد، إمّا صراحةً، وإمّا عبر

تصريحات أخرى صريحة[2] بما يكفي. في الواقع، وبالنسبة إلى الولادة، وبما أن الله لطالما شاء أن يكونَ له مُعين، فهناك دائماً والدان مُتساويان؛ وعليه، فإن السلطة على الولد يجب أن تعود إلى الاثنين، وهو أمر مُستحيل، طالما أن أحداً لا يستطيع إطاعة سيّدين. وبالرغم من أن بعضهم قد منح السلطة إلى الرجل وحده، لأنه من الجنس المُمتاز، فقد أخطأ التقدير في هذا الصدد. إذ لا يوجد في الواقع فرقٌ كافٍ من ناحية القوّة والتحفّظ بين الرجل والمرأة، إلى درجة وجوب تحديد هذا الحقّ من خلال نقاشاتٍ حادّة. في الدول، يعود الفصل في هذا النزاع إلى القانون المدني، وفي أغلب الأحيان (وليس دائماً)، يكون القرار القضائي لصالح الأب، لأنه غالباً ما تكون الدول أُسّست على يد الآباء وليس على يد الأُمّهات. لكنَّ المسألة تخصّ هنا حالة الدول الفطريّة، حيث يُفترض عدم وجود قانون حول الزواج وتربية الأطفال، بل قانون الطبيعة، والانجذاب الطبيعي بين الجنسين وتجاه الأولاد. في هذه الدولة الفطريّة، إمّا أن يُنظّم الأهل سلطتهم على الولد، بموجب عقد، وإمّا ألّا يُنظّموا ذلك على الإطلاق. فإن فعلوا ونظّموا، فسيكون الحقّ مُكرّساً بموجب عقد. ينقل لنا التاريخ أن الأمازونيات كنّ يُنظّمن العُقود مع رجال من المناطق المُجاورة، فيلجأن إليهم لإنجاب الأطفال؛ وكان مصير الطفل الذكر الطرد، بينما مصير الطفلة البقاء معهنّ، وبالتالي، كانت السلطة على الفتيات عائدة للأمّهات.

وعند انتفاء العقد، كانت السلطة تعود إلى الأمّ. لأنه في الدولة الفطريّة، حيث لا يوجد أيّ قانون حول الزواج، يبقى الأب غير معروف، إلّا إذا أشارت إليه الأمّ. وعليه، يتوقّف حقّ السلطة على الولد، على إرادتها، وهو حقّها. إضافةً إلى ذلك، وحيث إن الولد هو حُكماً تحت سلطة الأمّ، التي تستطيع تغذيته أو تركه، فإن أمّنت له الغذاء، سيكون الولد مَديناً لها بحياته، وهو مُرغم على إطاعتها بدل أن يطيعَ شخصاً آخر؛ وبالتالي تعود السلطة عليه إلى الأمّ.

(2) لا يقول هوبز المزيد حول «قَبول» الأولاد بالرُضوخ إراديّاً لسلطة الآباء المُستبدّة.

ولكن، وإذا حدث أن تخلّت عنه ووجد أحداً يؤمّن له الغذاء، تعود السلطة لمن أمّن له الغذاء. في الواقع، يجب أن يطيعَ الولد من يحميه، لأن حماية الحياة، هي الهدف الذي يجعل أحداً تابعاً للآخر، لأنه يُفترض بكلّ فرد أن يعدَ بالطاعة من يُحافظ على بقائه أو عدم بقائه بموجب سلطته.

هذا وإن كانت الوالدة خاضعة للأب، يكون الولد تحت سلطة الأب، وإن كان الأب خاضعاً للأمّ (كما هو الحال عندما تتزوّج الملكة أحد أفراد مَملكتها)، يكون الولد خاضعاً للأمّ، لأن الأب أيضاً خاضعٌ لها.

وإذا كان الرجل والمرأة مَلكَين على مَملكتين مُختلفتين، وكان لهما ولد، ووضعا عقداً لتحديد هويّة من تؤول اليه السلطة على الأخير، يكون الحقّ بالسلطة عبر القانون. أمّا إذا لم يضعا عقداً، فتكون السلطة مُطابقة لمحلّ إقامة الولد. في الواقع، للحاكم المُطلق السلطة على كلّ من يُقيم في البلد.

ومن له سلطة على الولد، له أيضاً سلطة على أبناء هذا الولد، كما على أبناء أبنائه. هذا لأن من له سلطة على شخص، له سلطة على كلّ ما يعود للأخير، وإلّا ستكون السلطة مُجرّد شعار دون نتائج.

هذا ويخضع الحقّ بخلافة السلطة الأبويّة للآليّة عينها الخاصّة بحقّ الخلافة الخاص بالسلطة الملكيّة. وهو الحقّ الذي سبق وأن عولج في الفصل السابق.

إن السلطة المُكتسبة عن طريق الغزو، أو الانتصار في الحرب، هي التي يُسميّها بعض الكُتّاب السياسيّين السلطة **الاستبداديّة**، وهي سلطة (سيطرة) المولى على خادمه. هذه السلطة مُكتَسبة من المُنتصر على النحو التالي: عندما يقبل المهزوم إمّا صراحةً بواسطة الألفاظ، وإمّا بواسطة إشارات كافية من الإرادة، بتسليم حياة وحُرّيّة جسده إلى المُنتصر لاستخدامهما وفقاً لما يحلو له، وللمُدّة التي يكون هذان العنصران فيها تحت يده؛ أمّا سبب هذا التسليم، فهو تحاشي المهزوم الضربة القاضية في الساعة الصعبة. وعند تحرير الاتفاقيّة، يُصبح المهزوم خادماً، وليس قبل ذلك. في الواقع، إن لفظة خادم (سواء أكانت مُشتقّة

في اللغة اللاتينيّة من servire أي خَدَمَ، أو servare أي أنقَذ، لا تعني الأسير المسجون، أو المُقيّد، إلى أن يُقرّر مَن أَسَرَهُ أو اشتراه، مَصيرَه (لأن هؤلاء الرجال ـ المعروفين عامّة بالرقيق ـ ليسوا مُلزمين بأيّ موجب، ويجوز أن يكسروا قيودهم ويفرّوا من السجن؛ بوسعهم أن يقتلوا أو يخطفوا مولاهم دون انتهاك العدالة)، بل المقصود هُنا هو الأسير الذي تُركَت له حُريّة الجسد لقاء وعده بعدم الهُروب، وعدم تعنيف مولاه، والذي يمنحه الأخير ثقته.

وعليه، فليس النصر هو الذي يُعطي حقّ السلطة [السيطرة] على المهزوم، بل اتفاقيّته الخاصّة. وهو ليس مُلزماً لأنه موضع الغزو، أيّ موضع ضرب، أو قبض، أو تهريب، بل لأنه سلّم نفسه للمُنتصر وخَضع له. والمُنتصِر ليس مُلزماً أيضاً بمُجرّد تسليم العدوّ نفسه له (باستثناء الحالة التي وعده فيها بالمحافظة على حياته)، بالعفو عنه، لأن ذلك رهنٌ بقراره، ممّا لا يُلزم المُنتصر لفترة أطول ممّا يرجوه.

وما نقوم به عندما نطلب الرحمة (وهذا ما يسمّيه اليونانيّون اعتقال الأحياء)، هو تحاشي غضب المُنتصر على الفور، من خلال الخُضوع وعقد الصلح للبقاء على قيد الحياة، عبر دفع فدية أو التطوع في خدمته. فمن نال الرحمة، لم يُحافظ على حياته، بل أصبحت حياته مُعلّقة إلى أجَل غير مُسمّى؛ فهو لم يخضع من أجل إنقاذ حياته، بل سلّم حياته إلى استنسابيّة المُنتصر. وعليه، وحدها حياته مضمونة، والعبوديّة مُتوجّبة عليه، عندما يثق به المُنتصر ويمنحه حُريّة الجسد. والسبب هو أن الرقيق العاملين في السجون، أو المُقيّدين، لا يقومون بذلك من باب الواجب، بل بُغية تفادي وحشيّة حُرّاسهم.

هذا وإن مَولى الخادم هو أيضاً مَولى كلّ ما يملك الأخير، وهو قادر على فرض استخدامه، بمعنى آخر استخدام أمواله، وعمله، وخُدّامه، وأولاده، بالقدر الذي يُناسبه من الناحية الزمنيّة. ويعود ذلك إلى أن حياة الخادم رهنٌ بالمولى، نتيجة اتفاقيّة طاعة، أيّ إن الخادم تبنّى وأجاز كلّ ما يقوم به المولى.

وإذا ما قام المولى، بعد رفض مُعيّن، بقتله وسجنه، أو بمُعاقبته بأيّ طريقة بسبب عصيانه، سوف يكون الخادم هو السبب، ولن يتمكّن من اتّهام مولاه بالظلم.

باختصار، إن حُقوق السلطة الأبويّة والاستبداديّة ومفاعيلها هي عينها تلك العائدة إلى الحاكم المُطلق بموجب فعل التأسيس، وللأسباب عينها ـ أي تلك التي ذُكرت في الفصل السابق. فبالنسبة إلى ملك يحكم عدّة أُمَم، ويملك في إحداها السلطة المُطلقة بموجب التأسيس نتيجة إقامته من الشعب مُجتمعاً، وفي الأخرى بموجب الغزو، أي من خلال خُضوع كلّ فرد بُغية تفادي الموت أو السجن، سوف تُشكّل مُطالبتُه إحدى الأُمَم مُطالبةً تفوق أمّة أخرى، باسم الغزو، أو لأن الأُمّة موضع غزو، عملاً يتجاهل حقوق السلطة المُطلقة. فالحاكم المُطلق هو في الواقع السلطة المُطلقة على هذه الأُمّة وعلى تلك بالتساوي، وإلّا فالسلطة المُطلقة لن تكون موجودة على الإطلاق، وعلى الفور، سيُصبح كلّ فرد قادراً على الدفاع عن نفسه، إن استطاع، بواسطة أسلحته الخاصّة، ممّا يُشكّل حالة الحرب.

من هُنا، تبدو العائلة الكبيرة، ما لم تكن تُشكّل جزءًا من الدولة، هي بذاتها، بالنسبة إلى حقوق السلطة المُطلقة، نظاماً ملكيّاً مُصغّراً - أكانت العائلة مؤلّفة من رجل وأولاده، أو من رجل وخُدّامه، أو من رجل وأولاده وخُدّامه، حيث يكون الأب أو المَولى هو الحاكم المُطلق. ومع ذلك، لا تُشكّل العائلة بالمعنى الحقيقي دولةً، إلّا إذا كانت السيطرة عليها مُستحيلة إلّا بالحرب[3]،

---

(3) إن التميّز هنا دقيق بل واضح: العائلة الكبيرة، إن كانت مُستقلّة هي دولة ملكيّة، إذا ما اعتبرنا السلطة المُطلقة التي تُمارَس فيها. بالمُقابل، ليست العائلة المؤلّفة من عدد ضئيل من الأفراد، دولة – لكنَّ هوبز يذكر عدد الأفراد ليس للذكر، بل لأنه مؤشّر حول القدرة على الدفاع التي قد تُشكلّها مجموعة من الناس بُغية مواجهة غزو مُعيّن. فإذا كانت العائلة مؤلّفة من بضعة=

وذلك بسبب عددها أو وسائل أخرى. ذلك أنه حيث يكون عدد الرجال ضعيفاً إلى حدّ عدم التمكّن من الدفاع مُتّحدين، باستطاعة كلّ فرد عند مُداهمة الخطر، استعمال مَنطقه الخاص لإنقاذ حياته، إمّا عبر الفرار، وإمّا عبر الرُضوخ للعدوّ، وفقاً لما يراه الأنسب؛ كذلك، تستطيع سريّة صغيرة من الجُنود، التي فاجأها جيش مُعيّن، أن تُنكّس سلاحها طالبةً الرحمة، أو الهُروب، بدل استعمال السلاح. وهذا يكفي بالنسبة إلى ما وجدتُه، من خلال البحث النظريّ والاستنتاج، بخصوص حُقوق السلطة المُطلقة، انطلاقاً من الطبيعة، من الحاجة، ومن أهداف البشر عند إنشائهم الدول ووضع أنفسهم تحت سلطة المُلوك، أو المجموعات، الذين يمنحونهم السلطة الكافية لحمايتهم.

فلننظُر في تعاليم الكتاب المُقدّس في هذا الصدد. لقد قال بنو إسرائيل لموسى: "كلّمنا أنت فنسمع ولا يُكلّمنا الله لئلّا نموت" (سِفر الخروج 20/ 19). فهذه طاعة مُطلقة لموسى. بالنسبة إلى حقّ الملوك، يقول الله بنفسه، بلسان صموئيل (سفر صموئيل الأوّل 8/ 11-18): "... هذه أحكام الملك الذي يملك عليكم: يأخذ بنيكم ويخصّهم بنفسه لمَركبته وخَيله، فيركضون أمام مَركبته. ويخصّهم بنفسه كرؤساء ألف ورؤساء خمسين لحرثه وحصاده وصُنع أدوات حربه وأدوات مَركبته. ويتّخذ بناتكم عطّارات وطبّاخات وخبّازات، ويأخذ أفضل حُقولكم وكُرومكم وزيتونكم ويُعطيها لعبيده. ويأخذ عُشوراً من زرعكم وكُرومكم ويُعطيها لخِصيانه وعبيده. ويأخذ أفضل خُدّامكم وخادماتكم وشُبّانكم، ويأخذ حَميركم، ويستخدمهم في أعماله. ويُعشّر غَنمكم وأنتم تكونون

= أشخاص تُشكّل نظام ملكيّة ـ حيث يتولّى شخص واحد السلطة المُطلقة ـ فهي ليست دولة بالضرورة، لأنها لا تستطيع أن تؤمّن الدفاع عنها، ويُظهر هذا أوّلاً أن الدولة الفطريّة التي تضمّ الأعداد هي ظرف خطير لمن ـ أكانوا أفراداً أم عائلات ـ زُجّوا فيها عبر الحرب الأهليّة، حرب كلّ فرد ضد الجميع، وثانياً، وحده توحيد الأعداد وفق موقف واحد يسمح بالدفاع المشترك. وعليه، فإن دوله هوبز دولة دفاعيّة.

له عبيداً. إنها سلطة مُطلقة، وهي موجزة في العبارات الأخيرة "وأنتم تكونون له عبيداً". إضافةً إلى ذلك، وعندما سمع الناس نوع السلطة التي ستكون للملك، قبلوا بها وقالوا ما يلي (المرجع الآنف الذكر، الآية 20): "ونكون نحن كسائر الأمم، فيقضي لنا ملكنا، ويخرج أمامنا ويُحارب حروبنا". وهنا تأكيد لحقّ الحُكّام المُطلقين في قيادة الميليشيا وفي إحقاق العدالة، حيث تكمن كلّ السلطة المُطلقة التي يجوز لشخص أن ينقلها إلى آخر. هذه هي صلاة الملك سُليمان إلى الله (سفر الملوك الأوّل 3/ 9): "فهب عبدك قلباً فهيماً ليحكم شعبك ويُميّز بين الخير والشر..." وعليه، يعود إلى الحاكم المُطلق أن يكون قاضياً، وأن يُملي قواعد التمييز بين الخير والشرّ، هذه القواعد التي تُشكّل القوانين، ممّا يعني أن السلطة التشريعيّة هي بين يديه. هذا وكان شاول يودّ قتل داود، لكن، وعندما تمكّن الأخير من قتل شاول وكاد خادمه أن يُنفّذ العمليّة، منعه داود قائلاً (سفر صموئيل الأوّل 24/ 11): "...لا أرفع يدي على سيّدي لأنه مسيح الرب". أمّا بالنسبة إلى طاعة العبيد، فقال القدّيس بولس: "أيّها البنون، أطيعوا والديكم في كلّ شيء..." (رسالة القدّيس بولس إلى أهل قولسّي 3/ 20)، وكذلك (المصدر عينه الآية 22): "أيّها العبيد، أطيعوا في كلّ شيء سادتكم في هذه الدنيا..." فالمسألة هُنا هي مسألة طاعة بسيطة لمن هم موضع السلطة الأبويّة أو الاستبداديّة؛ وأيضاً (إنجيل القدّيس متّى 23/ 2-3): "إن الكَتَبة والِفريسيّين على كرسيّ موسى جالسون، فافعلوا ما يقولون لكم واحفظوه..." هنا أيضاً الطاعة البسيطة هي المطروحة. هذا وقد قال القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس إلى طيطس1/ 3): "ذكّرهم أن يخضعوا للحُكّام وأصحاب السلطة ويطيعوهم..."؛ هنا أيضاً، المسألة مسألة طاعة بسيطة. وأخيراً فإن المسيح بنفسه يُقرّ بضرورة تسديد الضرائب التي يفرضها المُلوك عندما يقول (إنجيل القدّيس متّى (22/ 21): "...أعطوا إذاً لقيصر ما لقيصر..."، وليُسدّدها بنفسه؛ هذا وإن كلمة الملك كافية لانتزاع أيّ شيء من أيّ فرد عند الحاجة،

والملك هو الذي يفصل في هذه الحاجة. في الواقع، وبما أن الملك هو ملك اليهود، فقد أمر تلاميذه باقتياد الجحش والأتان لدخول أورشليم (إنجيل القدّيس متّى 21/ 2-3): "وقال لهما: "إذهبا إلى القرية التي تجاهكما، تجدا أتاناً مربوطة وجحشاً معها، فحُلّا رباطهما وأتياني بهما. فإن قال لكما قائل شيئاً، فأجيبا: "الرب مُحتاج إليهما، فيُرسلهما لوقته" ". ولن يتساءلوا عمّا إذا كانت الحاجة سبباً كافياً، وعمّا إذا كان مُحقّاً في تقدير الحاجة، بل سوف يخضعون لإرادة المسيح.

ويجوز أن تُضاف إلى هاتين الفقرتين فقرةٌ من سِفر التكوين (3/ 5): "و...تصيران كآلهة تعرفان الخير والشرّ". والآية 11 من المصدر عينه: "من أعلمك أنك عُريان؟ هل أكلتَ من الشجرة التي أمرتُك ألّا تأكل منها؟". في الواقع، إن القُدرة على المعرفة وعلى تمييز الخير من الشرّ، كانت ممنوعة، تحت اسم ثمرة شجرة المعرفة؛ وبُغية اختبار طاعة آدم، وبهدف إلْهاب طُموح المرأة، التي بدت لها الثمرة جميلة، قال الشيطان لها إنه إذا تذوّقا الثمرة، سوف يصبح الإثنان آلهة، فيعرفان الخير والشرّ. وهُنا، وعند استهلاكهما للثمرة معاً، نسبا لنفسهما مهمّة الله، وهي القُدرة على تمييز الخير من الشرّ؛ إلّا إنهما لم يكتسبا قُدرةً جديدة على التمييز بينهما بصورة دقيقة. وعندما قيل، إنهما بعد أكل الثمرة، رأيا عريهما، لم يُفسّر أحد هذه الفقرة، كما لو كانا قبل ذلك عُمياناً ولم يُشاهدا جَسديهما. والمعنى البديهيّ هو أنهما استطاعا أن يحكما للمرّة الأولى أن عُريهما (الذي أراده الله عند خَلقهما)، قبيح، ومن باب الحياء، لاما الله نفسه ضمنيّاً. لذلك قال الله هل أكلت، الخ، كما لو قال: هل تجرّأتَ وحكمتَ على وصاياي، أنت الذي تدين لي بالطاعة؟ من الواضح أن المعنى (بالرغم من أنه استحضاريّ) هو عدم جواز لَوم أو مُناقشة من لهم حقّ الإمرة من قِبَل أفراد مُجتمعهم.

يؤدّي كلّ ذلك إلى تأكيد أمر مُعيّن، سواء عبر المنطق أو الكتاب

المُقدّس[4]، وهو أن السلطة المُطلقة، سواء توافرت في شخص واحد كما في النظام المَلكيّ، أم في مَجموعة من الرجال، كما في الدول الشعبيّة والأرستقراطيّة، كبيرة بالقدر الذي تكون عليه السلطة التي يبنيها البشر استناداً إلى تصوّرهم لها. وبالرغم من أن هذا النوع من السلطة غير المحدودة قد يُثير نتائج مُسيئة عديدة، فإن نتائج غيابه، التي هي الحُروب الدائمة الصادرة عن كلّ فرد ضد الجميع، هي أسوأ أيضاً. أمّا أوضاع البشر في هذه الدنيا، فلن تكون على الإطلاق بلا مَساوئ؛ ولكن لا يوجد في أيّ دولة مَساوئ أهمّ من تلك المُترتّبة عن عصيان الأفراد، وعن فسخ الاتفاقيّات التي تستمدّ منها الدولة كيانها. هذا وكلّ من يظنّ أن السلطة المُطلقة واسعة النطاق، بحيث يبحث عن تقليصها، عليه أن يخضع بنفسه إلى سلطة قادرة على تقييدها ـ وبمعنى آخر إلى سلطة أكثر شُموليّةً.

ولعلّ أهم ذريعة مُخالفة هي ذريعة المُمارسة، عندما نسأل متى وأين اعترف أفراد المُجتمع بهذا النوع من السلطة. وقد نسألهم متى وأين دامت أيّ مملكة، دونما فتنة وحرب أهليّة. ففي تلك الأُمم التي دامت فيها الدولة طويلاً، ولم يتمّ تدميرها سوى عبر الحُروب الخارجيّة، لم يقم الأفراد البتّة بطرح السلطة المُطلقة للمُناقشة. على أيّ حال، فإن الذريعة المُستمدّة من المُمارسة، وكما عُرضت من الذين لم يُمحّصوا الأمور من ناحية المضمون، ولم يُقيّموا جيّداً أسباب وطبيعة الدول، ولم يتألموا يوميّاً من المصائب المُترتّبة عن جهل تلك الأمور، هي ذريعة باطلة. في الواقع، إن قام البشر في جميع أنحاء العالم ببناء دعائم منازلهم على الرمل، لن نستطيع الاستنتاج أن الأمور يجب أن

---

(4) سواء عبر المنطق أو الكتاب المُقدّس. ليست المسألة هنا مسألة موافقة العقل والإيمان. سوف تكون دراسة الكتاب المُقدّس مُنظّمة في القسم الثالث من الكتاب. يقوم هوبز بإدخال روايات العهد القديم لدعم عرضه الهندسي لفلسفته المدنيّة ويضع الشريعة الكنسيّة للديانة المدنيّة، أي ما يُخالف توافق الإيمان والعقل.

تجري على هذا النحو. لأن فنَّ تأسيس الدول والمُحافظة عليها، يستجيب لقواعد ثابتة، كما هو الحال بالنسبة إلى عِلمَيْ الحساب والهندسة، وليس فقط للناحية العمليّة (كما هو الحال في كُرة المضرب). أمّا فيما يخُصّ هذه القواعد، فلم يكن للفقراء الذين لا وقتَ لديهم، كما لم يكن لمن توافر له الوقت، الفُضول الكافي أو الأسلوب لاكتشافها، وذلك حتى الأيّام الراهنة.

21

في حرية الأفراد

إن لفظة الحرّية أو لفظة الإعفاء تعني انعدام المُعارضة (وأعني بالمُعارضة العوائق الخارجة عن الحركة). واللفظة مُطبّقة بالقدر ذاته على المخلوقات غير الناطقة وغير المُتحركة، كما على المخلوقات العاقلة. فيُقال عن الأشياء الثابتة في بيئة مُعيّنة لا تستطيع أن تتحرّك فيها، إلا في مساحة محدّدة، مساحة تُعيّنها مُقاومة جسم خارجيّ، إنها غير حُرة في التقدّم. والأمر هو عينه بالنسبة إلى جميع الكائنات الحيّة الأخرى عندما تكون مسجونة، أو مُحتجزة بين الجُدران وفي السلاسل؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى المياه عندما تحجزها الضفاف أو تكون موجودة في أوانٍ، حتى لو لم تكن في هذه الوضعيّة، لسالت في مساحة أكثر امتداداً، فيُقال عندئذٍ إنها غير حرّة التحرّك وفقاً للآليّة التي ستكون عليها دون هذه العوائق الخارجية. لكن، وإذا كان عائق الحركة هو تكوين الشيء بذاته، لن يُقال إنه يفتقد إلى الحريّة، بل إلى القدرة على التحرّك، كما لو بقيت صخرة في مكان مُعيّن، أو عندما يُسمّرنا المرض في الفراش.

استناداً إلى المعنى الحقيقي والمُعتمد عامّة، الرجل الحرّ، هو الذي لا

يُعيقه شيء عن القيام بما يشاء القيام به[1]، وذلك بالنسبة إلى الأمور التي يستطيع أن يقوم بها وفقاً لقدرته وذكائه. ولكن، وعندما تُطبّق ألفاظ "حرّ" و"حرّيّة على أشياء غير الأجسام، يكون الأمر إساءة في استعمال اللغة؛ في الواقع، فالشيء غير القابل للحركة، ليس موضوع عوائق؛ وعليه، فعندما (على سبيل المثال) يُقال: إن الطريق سالك وحر، ليس المقصود أن الحريّة عائدة للطريق، بل عائدة لمن يتنقلون عليها، فيقومون بالتنقّل دونما عوائق. وعندما يُقال: إن الهبة حرّة، فليس المقصود أن الحريّة هي في الهبة، بل في الشخص الذي يقوم بها، دونما إكراه من قانون مُعيّن أو اتفاقيّة مُعيّنة. كذلك، وعندما نتكلّم بحريّة، ليس المقصود حريّة الصوت، أو اللفظ، بل حريّة الشخص الذي لم يرغمه أيّ قانون على التعبير بأسلوب مُختلف عن الذي اعتمده. وأخيراً، لا يجوز أن نستنتج من خلال استخدام عبارة إرادة حرّة، أيّ حريّة في الإرادة، في الرغبة أو في الميل، بل حريّة الفرد الكامنة في عدم مُصادفته العوائق أمام تحقيق ما يريد، أو ما يرغب أو يميل إلى القيام به.

هذا وإن الخوفَ والحريّة متطابقان، فنحن عندما نرمي في البحر ما نملك، إنما نفعلُ هذا خوفاً من أن تغرقَ السفينة، فنقوم بذلك بصورة إراديّة، وقد نرفضُ القيامَ به إن أردنا ذلك. فالفعل هنا هو فعل شخص حرّ. وعلى هذا النحو، يجري تسديد الديون أحياناً، خوفاً من دخول السجن، وهو عمل شخص مُتمتّع بالحريّة، لأن الاحتفاظ بالمال لا يعوقه عائق. فبصورة عموميّة، وفي كلّ الدول، تكون كلّ الأفعال المُنفذة خوفاً من القانون، أفعالاً صادرة عن أشخاص يملكون الحريّة في عدم القيام بها. هذا وإن الحريّة والضرورة مُتطابقتان. فعلى هذا النحو، ليست المياه حرّة فحسب، بل هي بصورة ضروريّة مُلزمة باتّباع القناة. والأمر مُشابه بالنسبة إلى أفعال البشر التي تترتّب عن

(1) إن الحريّة هي حركة الجسم، وهي بالنسبة إلى البشر، آتية من إرادة تحريك الجسم باتجاه هذا أو ذاك. وعليه، وكما سيذكر هوبز فيما يلي، الحريّة والضرورة مُتطابقتان.

إرادتهم، وبالتالي، عن حريتهم. ومع ذلك، فطالما أن مصدر كلّ فعل إراديّ، وكلّ رغبة، وكلّ ميل، هو سبب مُعيّن، وهذا السبب مُترتّب عن آخر، وفق سلسلة مُترابطة (حيث تكون الحلقة الأولى بين أيدي الله وهو السبب الأول بين كل الأسباب)، يترتّب كلّ ذلك عن الضرورة. فمن يستطيع أن يرى الترابط بين هذه الأسباب، ستبدو له ضرورة كل الأفعال البشريّة الإراديّة جليّة، وعليه، فإن الله الذي يرى ويتصرّف بجميع الأمور، يرى أيضاً أن حريّة الإنسان في القيام بما يُريد، تترافق مع ضرورة فعل ما يريده الله، ليس أقل ولا أكثر. في الواقع، وبالرغم من أن البشر يقومون بأفعال عديدة لا يأمر بها الله، ولا يكون صانعها، بالرغم من ذلك، لا يشعرون بأيّ شغف أو قابليّة لأيّ شيء ما لم تكن إرادة الله سببه. وإن لم تضمن إرادته ضرورة الإرادة البشريّة، وبالتالي كلّ ما يتوقّف عليها، سوف تكون حريّة البشر مُعاكسة، وتُشكّل عائقاً أمام قدرة الله الكليّة وحريته. ويكفي كلّ ما ورد (لما هو موضوع البحث ها هنا) بشأن هذه الحريّة الطبيعيّة التي وحدها تحمل تسمية حريّة بالمعنى الحقيقي .

كذلك، وبُغية التوصّل إلى السلام، وبفضله، إلى حبّ البقاء، صنع البشر رجلاً اصطناعيّاً، وهو ما نُسميه بالدولة، كما صنعوا سلاسل اصطناعيّة تُدعى القوانين المدنيّة، التي عمدوا عبر الاتفاقيّات المُتبادلة إلى وضع حدّها الأوّل في أقوال هذا الرجل أو تلك المجموعة، الذين منحوهم السلطة المُطلقة، ووضعوا حدها الآخر، في قُدرتهم على الإصغاء. وتُعتبر هذه الروابط ضعيفة بطبيعتها، ومع ذلك، فهم قادرون على الاستمرار، ليس لصعوبة فكّ الروابط، بل لخطورة القيام بذلك.

سوف يجري البحثُ في حُريّة الأفراد بالنسبة إلى هذه الروابط فقط. في الواقع، ولمّا كانت القوانين الموضوعة غير كافية للفصل في جميع أفعال وأقوال البشر، في أيّ دولة من العالم (طالما أن الأمر مستحيل)، فيترتّب على ذلك أن تُحتّم، كلّ الأفعال غير الملحوظة في القوانين، أن يتصرّف بشأنها البشر بحريّة بما يمليه عليهم منطقهم وبما فيه مصلحتهم. فإذا ما أُخذت الحريّة في معناها

الحقيقي، بمعنى الحريّة الجسديّة، أيّ ما تمّ تحريره من السلاسل والسجن، سوف يكون من السخف مُطالبة البشر، كما يفعلون، بحريّة يتمتّعون بها بشكل بديهّي. مرّة أخرى، وإن أخذنا الحريّة في شقّها غير المعني بالقوانين، من السخف أيضاً المطالبة، كما هو الحال، بالحريّة التي يصبح فيها الآخرون أسياداً على حياتنا. ومع ذلك، ومهما كان الأمر سخيفاً، فهذا هو المطلوب، جهلاً لكون القوانين غير قادرة على حماية البشر، ما لم يوجد سيف في أيدي أحدهم أو بعض منهم لتنفيذها. وبالتالي، تكمن حريّة الأفراد في نطاق تنظيم أفعالهم الذي لم يكن موضوع اعتبار من الحاكم المُطلق، ليس أكثر. فعلى سبيل المثال، يتعلّق الأمر بحريّة الشراء، والبيع، وتحرير العقود بين الأفراد، واختيار منازلهم، ومأكلهم، ومهنهم، وتعليم أولادهم كما يرتأون، وهكذا دواليك.

على أيّ حال لا يجوز أن يُفهم أن السلطة المُطلقة على الحياة والموت هي إمّا مُلغاة وإمّا محدودة بالحريّة. هذا لأنه كما سبق وذُكر، بوسع الحاكم المُطلق فعل أيّ شيء تجاه أيّ فرد مهما كان التبرير، والذي قد يُسمّى بالمعنى الحقيقي بالظلم أو الضرر؛ أمّا السبب، فهو أن كلّ فرد هو فاعل لكلّ من الأعمال التي قام بها الحاكم المُطلق، بحيث إن الأخير غير محروم من حقّه في أيّ شيء، إلّا أنه فرد من رعايا الله، فهو مُلزم باحترام قوانين الطبيعة[2].

(2) لقد جمع الأفراد قوّتهم بحريّة، بالرغم من الضرورة، وذلك من أجل تأسيس سلطة الحاكم المُطلق. وعليه، هم أصحاب الأفعال التي يقوم بها باسمهم : لذلك لا شيء ممّا يفعله (بما فيه إعدامهم) هو ظلم. وهذا الرأي يسري من ناحية حقوق السلطة المُطلقة. ولكن ما من شيء يمنع الفرد من المقاومة إذا ملك الوسائل لذلك : والسبب هو أنه بالنسبة إلى الفرد، تتوخّى اتفاقيّة التأسيس المدني التي شارك فيها المحافظة على حياته. فإذا كان الفرد حسب الحاكم المُطلق، خاضعاً كليّاً وفقاً لمبدأ فعل تأسيسه ، يبقى أن الفرد من وجهة نظره الخاصّة، قادر على المقاومة. في الواقع، اذا كانت لديه القوّة، وعلى مسؤوليته الخاصّة. أمّا بالنسبة الى القيد الذي يقبل به هوبز، من خلال إخضاع الحاكم المُطلق لقانون الطبيعة - وهو قيد حدّده بودان - هو كما لدى بودان شكليّ فقط : هذا لأن الحاكم المُطلق وحده يُفسّر هذا القانون، بحيث إن من يُخالفه، لا يُخالف في الوقت عينه حقّ سلطته المُطلقة الخاص. لذلك، يتطرّق أدناه، =

وعليه، قد يحدث، ويحصل غالباً في الدول، أن يُعدَم فردٌ بأمرٍ من السلطة المُطلقة، دون أن يكون أحدهما قد تسبّب بضرر للآخر؛ بالتالي عندما ضحّى يفتاح بابنته (سفر القُضاة 11/ 31، وما يليها): في هذه الحالة، كما في الحالات المُشابهة، من يموت على هذا النحو، كان يتمتّع بحُريّة ارتكاب الفعل، الذي، بسببه أُعدم دونما إجحاف. وهذا الرأي يسري أيضاً عندما يعدم أمير ذو سلطة مُطلقة فرداً بريئاً. والسبب هو أنه بالرغم من أن الفعل مُخالف لقانون الطبيعة، لأنه مخالف للإنصاف (كما كان مقتل أوريّا على يد داود، سفر صموئيل الثاني 11/ 14 وما يليها)، يبقى أنه لم يكن ضرراً حاصلاً لأوريّا، بل لله. والضرر لم يكن واقعاً على أوريّا لأن حقّ القيام بما يُريد قد مُنح لداود من أوريّا نفسه، بل إلى الله، لأن داود كان فرداً من رعيّة الله الذي يمنع أيّ جور بموجب قانون الطبيعة؛ هذا التمييز قد أكّده داود صراحةً بذاته عند توبته عن أفعاله، قائلاً (سفر صموئيل الثاني 12/ 13): "...لقد أخطأت إلى الربّ..." كذلك كان الأمر بالنسبة إلى أهل أثينا، عندما كانوا ينفون الأكثر قوّة في الدولة لمدّة عشر سنوات، ظناً منهم أنهم لا يرتكبون الظلم؛ كما أنهم لم يتساءلوا البتّة عن الجريمة التي ارتكبها الشخص المقصود بالنفي، بل عن الضرر الذي قد يُسبّبه؛ كما كانوا يأمرون بنفي من يجهلون، وكان كلّ فرد يُقدّم صدفة المحارة إلى الساحة العامّة مُدوّناً عليها اسم الشخص الذي يرغب في نفيه، دون اتّهامه فعليّاً بأيّ شيء، وكانوا تارةً ينفون "أريستيد"، بسبب سمعته بشأن العدالة، وطوراً ينفون مولعاً ساخراً على غرار هيبربولوس، من باب السخرية. ولكن هذا لا يعني أن شعب أثينا السيّد لم يكن يملك الحق في نفيهم، وأن المواطن الأثيني لم يتمتّع إلّا بحريّة السخرية أو بأن يكون عادلاً.

= إلى قصّة العهد القديم حول مقتل أوريّا على يد داود (سفر صموئيل الثاني 11)، الذي كان قد توصّل إلى فعل ما يريد من قبل أوريّا. والمسألة هنا مسألة قانون، لذلك في هذا الصدد يُعتبر الحاكم المُطلق مُطلق السلطة بنظر القانون، ويُعتبر الفرد حُرّاً.

هذا وإن الحريّة التي طالما تصدّرت روايات وفلسفةَ القُدماء، من يونانيّين ورومان، وفي كتابات من تلقّنوا منهم ما يعرفونه في مجال السياسة، هذه الحريّة ليست حريّة الأفراد، بل حريّة الدولة، وهي ذاتها التي قد يتمتّع بها أيّ فرد، لو لم تتوافر القوانين المدنيّة والدولة. أمّا النتيجة، فستكون عينها، لأن الحرب دائمة من كلّ فرد ضد جيرانه في المُجتمع البشريّ الذي لا يملك قائداً؛ وعليه، لن يتوافر أيّ ميراث لانتقاله إلى البنين، ولن يُؤمل به من أيّ أب، ولن يكون أيّ وجود للملكيّة على الأشياء أو الأرض؛ لن يوجد الأمان، بل الحريّة الكاملة والمُطلقة لدى كلّ فرد؛ كذلك، في الدُول والجُمهوريّات غير المرتبط بعضها ببعض، ستتمتّع كلّ دولة (وليس كلّ فرد) بحريّة مُطلقة للقيام بما تعتبره يُحقّق أفضل أرباح لها (بعبارة أخرى، بما سيقضي به المُمثّل، أو الشخص أو المجموعة). إضافةً إلى ذلك، ستعيش الدول في حالة حرب دائمة، بحيث تكون دائماً على أُهبة الاستعداد لخوض المعارك، مع جيوش على الحدود، ومَدافع مُصوّبة نحو جيرانها. لقد كان الأثينيون والرومان أحراراً، وينبغي الإيضاح أن الدول كانت حُرّة، لا لأن كلّ فرد كان حرّاً بمُقاومة مُمثّله الخاص، بل لأن مُمثّلها كان حرّاً في مُقاومة شعب آخر أو في غزوه. وإذا ما كُتبت كلمة الحريّة بأحرف كبرى على أبراج مدينة لوك، فهذا لا يعني أن الفرد هناك يتمتّع بحريّة أكبر، أو أنه مُعفى بدرجة أكبر من خدمة الدولة كما هو الحال في القسطنطينيّة. فالدولة سواء أكانت ملكيّة أم شعبيّة، تتّسم بالحريّة عينها.

لكنّ البشر قد يُخدعون بسهولة بسبب لفظة الحريّة المُموّهة، كما أنهم عديمو المنطق للتمييز بين الأمور، فيخلطون بين ما يتعلّق حصريّاً بحقّ المُلك العام، والإرث الخاص أو الحقّ المُترتّب عن الولادة[3]. وعندما يَثبت الخطأ

(3) كلمة حريّة المُموّهة، صيغة ما كانت لتعجب روسّو - نرى مُجدّداً أن مفهوم الحريّة ليس مُحللاً هنا إلّا من وجهة نظر حق السلطة المُطلقة أو، والأمر هو عينه، أن هوبز لا ينظر إلى حريّة الأفراد (وليس المواطنين، وهي لفظةَ غير مُستخدمة عمليّاً في هذا الكتاب) إلّا من خلال مرآة الأمير.

عينه من سلطة الذين يتمتّعون بسمعة حسنة لكتاباتهم حول الموضوع، لا عجب إن أدّى ذلك إلى الفتنة وإلى تدمير الحكم. ففي العالم الغربي، تأتي مفاهيمنا للمؤسّسة ولحقوق الدول من أرسطو، وشيشرون ويونانيين ورومان آخرين، كانوا يعيشون في دول شعبيّة، فلا يشتقّون هذه الحقوق من مبادئ الطبيعة، بل ينقلونها إلى كُتبهم مُستوحين من مُمارسة دولهم، التي كانت دولاً شعبية؛ تماماً كما كان يفعل النُحاة الذين كانوا يضعون قواعد اللغة مُرتكزين على المُمارسة في حينه، أو على قواعد الشعر في أشعار هوميروس وفيرجيلوس. وبما أن الأثينيين قد تلقّوا تعاليم مفادها أنهم أحرار (والهدف هو جعلهم يتراجعون عن تغيير نظام حكمهم)، وأن كلّ الذين يعيشون في ظلّ نظام الملكيّة هم عبيد، لذلك كتب أرسطو في سياسيّاته[4]، أنه في النظام الديمقراطي، ينبغي أن تكون الديمقراطيّة مُفترضة، لأنه مُسلّم به عموماً أن لا أحد حرّاً في ظلّ أيّ حكم آخر. على هذا النحو ارتكز أرسطو وشيشرون وكتّاب آخرون في نظريّاتهم السياسيّة على آراء الرومان الذين تلقّنوا الكُره للنظام الملكيّ، بدايةً من الذين انقلبوا على حُكّامهم المُطلقين، وتقاسموا فيما بينهم سيادة روما، وبعدها من خُلفائهم. ومن خلال قراءة هؤلاء الكُتّاب اليونانيّين والرومان منذ الطفولة، اعتدنا (ولدينا مفهوم خاطئ حول الحريّة) على تفضيل التمرّد والنقد الشائن لأعمال الحُكام المُطلقين، وعلى انتقاد هذا النقد مُجدّداً، ممّا أدّى إلى إراقة الدم، لدرجة أنه لم يجرِ تعلّم شيء بهذه الأهمّية في العالم الغربي، بالقدر الذي لُقّنت فيه اللغّتان اليونانيّة واللاتينية.

بالعودة إلى تفاصيل حريّة الفرد الحقيقيّة: أي معرفة الأمور التي يستطيع الفرد أن يرفضها دون ارتكاب جور مُعيّن، وبالرغم من تنظيمها من ناحية الحاكم المُطلق، فينبغي النظر في الحقوق التي جرى التخلّي عنها من خلال بناء الدولة؛ أو (وهذا يُشكل كُلّاً موّحداً) معرفة الحريّة التي نحرم أنفسنا منها، من

(4) Politiques, VI, 2.

خلال تبنّي جميع أفعال (دونما استثناء) ذلك الرجل، أو تلك المجموعة، والذي أو التي اخترناهما كسلطة علينا. هذا لأن فعل رضوخنا يكمن في آن في التزامنا وفي حريتنا. فانطلاقاً من هذا الفعل ذاته، يجب أن يُفهما، طالما أنه لا التزام، على أيّ كان، غير مُترتّب عن أفعال الفرد الخاصّة، وطالما أن الجميع أحرار بحكم الطبيعة. وعليه، وبُغية استيعابهما، يجب الاستدلال إمّا من عبارات صريحة - أُجيز جميع أفعاله ــ، وإمّا من نيّة الذي يرضخ بذاته إلى سلطة الحاكم المُطلق (وهي نيّة قابلة للتفسير وفقاً للهدف المُتوخّى من الشخص الذي يرضخ على هذه الصورة). فالالتزام وحريّة الفرد مُشتقّان إمّا من هذه الألفاظ (أو الألفاظ الُمرادفة)، وإمّا من هدف تأسيس السلطة المُطلقة، أي السلام بين الأفراد، والذود عنهم ضد العدوّ المشترك.

أوّلاً، وبما أن السلطة المُطلقة بموجب فعل التأسيس تكمن في اتفاقيّة معقودة من كلّ فرد مع أيّ فرد، وأن السلطة المُطلقة بموجب واقعة الاكتساب تكمن في اتفاقيّات معقودة بين المهزوم والمُنتصر، أو بين الطفل وأحد الوالدين، فمن الواضح أن لكلّ فرد الحريّة في جميع الأمور حيث يكون الحقّ عليها غير قابل للانتقال عبر الاتفاقيّة. وقد ذُكر آنفاً في الفصل الرابع عشر، أن الاتفاقيّات التي تتناول عدم الدفاع عن الجسد هي باطلة. لذلك يترتّب ما يلي: إذا ما أمر الحاكم المُطلق أحداً (بالرغم من كونه محكوماً) بقتل نفسه، أو جرح نفسه، أو عدم مُقاومة المُعتدين عليه، أو رفض الطعام، أو الهواء، أو الطبابة، أو أيّ أمر آخر ضروريّ لحياته، بالرغم من كلّ ذلك، يستطيع الأخير العصيان[5].

---

(5) راجع صفحة 219 حاشية (2). إذا كان للفرد «حريّة العصيان» فهو يملك الحقّ في ذلك: لكنَّ المسألة هي حريّته الطبيعيّة، أي الدفاع عن جسده، أي حياته. فبم تكمن هذه الحريّة (الحقّ)؟ في الأمر التالي: لديّ الحقّ في المقاومة اذا (وفقط إذا) تلقّيت امرأً بقتل نفسي. لا أملك طبعاً هذا الحقّ إن قام الحاكم المُطلق بقتلي ما دمتُ أجزتُ جميع أفعاله ـ ليس لديّ في هذه الحالة، أيّ حقّ في العصيان، بل بوسعي مُحاولة العصيان، إذا ما استطعت ذلك.

إن تمّ استجوابُ أحدِهم من الحاكم المُطلق، أو ممّن هو دون سلطته، بشأن جريمة ارتكبها، ليس مُلزماً (ما لم يكن أكيداً من منحه الصفح) بالاعتراف لأنه (كما سبق وذكرنا في الفصل ذاته)، ما من أحد ملزم باتّهام ذاته بموجب اتفاقيّة.

إضافةً إلى ذلك، فإن قبولَ الفرد بالسلطة المُطلقة متوافرٌ في هذه الألفاظ، أُجيزُ أو أتبنّى كلّ أفعاله -حيث لا يوجد أيّ قيد على حريّته الشخصيّة الطبيعيّة السابقة. في الواقع، وعندما أُجيز له قتلي، لستُ مُضطرّاً إلى قتل نفسي عندما يأمرني بذلك .فالقول، اقتلني، أو اقتل نظيري، إن شئت ذلك، يختلف عن القول التالي، سوف أقتل نفسي أو أقتل نظيري. وعليه، يترتّب ما يلي:

إن أحداً غيرُ مُلزم، بواسطة الألفاظ، إمّا بقتل نفسه، وإمّا بقتل شخص آخر. لذلك فإن الموجب الذي نجد أنفسنا أمامه، نتيجة أمر الحاكم المُطلق، الذي يُملي علينا تنفيذ فعل خطير أو غير مُشرّف، لا يتوقّف على رُضوخنا، بل على نيّته، التي يجب أن تُفهم على ضوء هدف الرضوخ. عندما يُهدّد رفضنا للطاعة الهدف الذي من أجله أُسّست السلطة المُطلقة، لا وجود لحريّة الرفض - وفي الحالات الأخرى، ستكون مُتوافرة.

على هذا الأساس، من يتلقّى الأمرَ بصفة الجنديّ الذي يُحارب عدوّه، وبالرغم من حقّ حاكمه المُطلق بمُعاقبته بالموت عند رفضه، يستطيع الرفض دون ارتكاب أيّ ظلم: على سبيل المثال، عندما يُسمّي مكانه جنديّاً صالحاً للخدمة؛ في هذه الحالة، لا يُعتبر فارّاً من خدمة الدولة. هذا ما يجب أن يُجاز أيضاً في شأن الأشخاص الخائفين، ليس النساء (اللواتي لا يُنتظر منهنّ تنفيذ الأفعال الخطيرة) فقط، بل أيضاً في شأن الرجال الذين يُشبهون النساء من ناحية الشجاعة. عندما تتصارع الجيوش، وقد يتوافر التخلّف عن الواجب من جهة واحدة أو من الجهتين؛ لكنّ التخلّف الحاصل ليس من باب الخيانة، بل من باب الخوف، لا يُعتبر مجحفاً، بل غير مُشرّف. كما يُعتبر تجنّب المعركة جُبناً، وليس ظلماً. بالمُقابل، من يتجنّد بصفة جُندي، أو يقبل ترقية ما، لا

يستطيع أن يتذرّع بطبيعته الخائفة، وهو مُرغم ليس على خوض المعركة فقط، بل على عدم الهُروب دون إذن رئيسه. وعندما يقتضي فجأة الدفاع عن الدولة مُساعدة كلّ القادرين على حمل السلاح، يكون الكلّ مُلزمين، لأنه لو كان الأمر على خلاف ذلك، أي لو كان الأشخاص المذكورون لا يتمتّعون بالنيّة، ولا بشجاعة الدفاع عن الدولة، لكان تأسيس الدولة عديم الفائدة.

هذا وإن أحداً ليس حرّاً بمُقاومة سيف الدولة للدفاع عن دولة أخرى، سواء أكان مُذنباً أم بريئاً، لأن حريّةً من هذا النوع سوف تحرم الحاكم المُطلق من حمايتنا وتُدمّر بالتالي، جوهر الحكم. بالمُقابل، إذا قام عددٌ كبير من الرجال بمُقاومة السلطة المُطلقة بإجحاف، أو اذا ما ارتكبوا جريمةً كبرى، ينتظر كلّ منهم إعدامَه بسببها، هل يتمتّع هؤلاء بحريّة التجمّع، وبمؤازرة بعضهم البعض، وبدفاع بعضهم عن بعض؟ لا شك أنهم يتمتّعون بهذه الحريّة، لأنهم لا يُدافعون إلّا عن حياتهم، وهو أمر يقوم به المُذنب كما البريء. بالطبع لقد كان الظلم متوافراً في عدم احترامهم لموجباتهم، بحيث إن اللجوء إلى السلاح في مرحلة لاحقة، لإكمال ما بدأوا به، لن يُشكّل عملاً جديداً جائراً. أمّا اذا كان الأمر من باب الدفاع عن ذواتهم، فالأمر ليس ظلماً على الإطلاق[6]. بالمُقابل، فإن طرح مسألة الصفح يحرم المستفيدين منه من عذر الدفاع المشروع، ويجعل استمرارهم بمساعدة الآخرين والدفاع عنهم أمراً غير مشروع.

بالنسبة إلى الحُريّات الأخرى، فهي مُتوقّفة على صمت القانون. عندما لا يفرض الحاكم المُطلق أيّ قانون، يملك الفرد حريّة الفعل، أو الامتناع عن الفعل، وفقاً لتقديره الخاص. وعليه، يُعتبر هذا النوع من الحريّة واسع النطاق الى حدّ ما، وفقاً للأمكنة، ووفقاً لمن يملكون السلطة المُطلقة، واعتبارهم إيّاها

(6) إن منطق هوبز الضيّق هو من زاوية العدالة (أو الظلم) بشأن فعل مُرتكب من شخص أو عدّة أشخاص: فإذا ما ارُتكب ظلم مُعيّن تجاه الحاكم المُطلق، تُعتبر مقاومته بهدف الدفاع عن حياتهم حريّة (حقّاً) من حريّات الأشخاص.

ذات فائدة. فعلى سبيل المثال، في انكلترا، وخلال فترة مُعيّنة، كان باستطاعة مالك الأرض دخولها بالقوّة (وطرد شاغليها على غير وجه حقّ). ولكن، وفي فترة لاحقة، أُلغي هذا الدخول بالقوّة بموجب قانون الملك في البرلمان. وفي أنحاء مُعيّنة من العالم، يتمتّع بعض الرجال بحريّة الزواج من نساء مُتعددات، بينما لا توجد هذه الحريّة في بلدان أخرى.

وإذا كان الفرد في حالة نزاع مع حاكمه المُطلق، بشأن دين أو حقّ حيازة على أراضٍ أو أموال، بشأن خدمة مطلوبة منه، أو بشأن عقوبة جسديّة أو مالية، استناداً إلى قانون سابق، يتمتّع بحريّة إثبات حقّه بقدر الحريّة التي يتمتّع بها حيال أيّ فرد، من خلال التوجّه إلى قُضاة يُسمّيهم الحاكم المُطلق. وحيث إن ما يفرضه الحاكم المُطلق هو بموجب قوّة القانون السابق، وليس بموجب سلطته، فهو بالتالي يُصرّح بأنه لا يُريد إطلاقاً شيئاً أكثر ممّا هو مُستحق بموجب هذا القانون. وعليه، فإن المُلاحقة الجارية ليست ضد مشيئة الحاكم المُطلق، إذ يتمتّع الفرد بحريّة المُطالبة بسماع قضيّته وبإصدار الحكم استناداً إلى ذلك القانون. ولكن، وإذا ما قام الحاكم المُطلق بإعطاء أمر ما، أو بأخذ شيء ما، مُتذرّعاً بسلطته، حينئذٍ، يكون عمل القانون مُفتقداً لأيّ أساس، لأن كلّ ما يحصل بموجب سلطة الحاكم المُطلق، إنمّا يحصل بموجب سلطة كلّ فرد، وعليه، من يُقاضي الحاكم المُطلق، يُقاضي نفسه.

إذا قَبِل ملك ما أو قَبِلت مجموعة مُطلقة السلطة بمنح الحريّة لكلّ أفراد مملكتها، أو لبعض منهم، وإذا كان الحاكم المُطلق عند منحها إيّاها غير قادر على تأمين سلامتهم، يُعتبر القبول معدوماً، إلّا إذا قام بالتراجع أو بنقل السلطة المُطلقة مُباشرة إلى آخر. والسبب هو أنه إذا كان قادراً بصورة مُعلنة (إذا كانت هذه مشيئته)، وبعبارات صريحة، على الرجوع عن السلطة المُطلقة أو على نقلها، ولم يقم بذلك، يُفهم من هنا أن مشيئته لم تكن على هذا النحو، بل كان مصدر قبوله جهلاً يجعل هذه الحريّة تتعارض مع السلطة المُطلقة؛ وعليه تبقى السلطة المُطلقة، وتبقى معها كلّ هذه الصلاحيات الضروريّة لمُمارستها:

صلاحية إعلان الحرب وعقد السلم، صلاحية الحكم، صلاحية تسمية المأمورين المدنيّين، والمُستشارين، صلاحية جباية الضرائب، كما الصلاحيات الأخرى المذكورة في الفصل الثامن عشر.

إن التزام الأفراد حيال الحاكم المُطلق مُرتبط بالمُدّة التي يقضيها الأخير في السلطة ويكون قادراً من خلالها على حمايتهم(7). في الواقع، إن الحقّ الطبيعي بحماية الذات، الذي يملكه البشر، عندما لا يستطيع أيّ شخص آخر أن يقوم به، لا يجوز التخلّي عنه بموجب أيّ اتفاقيّة. فالسلطة المُطلقة هي روح الدولة: عندما تنفصل عنها، تتوقّف الأعضاء عن تلقّي الحركة من الروح. أمّا هدف الطاعة فهو الحماية، أينما وجدت، في السيف الشخصي أو في سيف الآخر، والطبيعة تفرض الطاعة والمُكافحة في سبيل الحفاظ على الحماية. وبالرغم من أن السلطة، هي بنظر من يضعها غير فانية، تُعرّضها طبيعتها إلى الموت المفاجئ، من خلال الحروب الخارجيّة، بل أيضاً تُعرّضها للجهل، ولنزوات البشر الذين زرعوا فيها، منذ تأسيسها، بُذور الموت الطبيعي عبر الشقاق المدني.

إذا وقع فردٌ ما أسير حرب، أو إذا وقع شخصه أو وسائل معيشته بين أيدي العدوّ، وإذا بقيت حياته وحريّته الجسديّة بمنأى عن الخطر، شرط أن يكون خاضعاً للمُنتصر، عندئذٍ سيتمتّع بحريّة قبول هذا الشرط، بحيث إنه إن فعل وقبل، سيكون خاضعاً لمن أسره، طالما لا توجد وسيلة أخرى ليحافظ على ذاته. والأمر مُشابه إن كان مقبوضاً عليه استناداً إلى الأسباب عينها في بلد أجنبيّ. ولكن، من تمّ سجنه أو تقييده، أو من لا يملك حريّة جسده، فلا يجوز

---

(7) كان سبينوزا يُؤيّد هذه الفكرة، إذ كان يعتبر أن سلطة الحاكم المُطلق لا تدوم إلّا بقدر ما هي أكبر من سلطة أفراد مملكته . إذا كان تأكيد هوبز هذا لا يقيّد الطابع المُطلق للسلطة المُطلقة، ذات الطابع المُطلق أو غير المُطلق بحدّ ذاتها، فهو يضع السلطة المُطلقة مُجدّداً في إطارها الخاص، الذي هو إطار السياسة التاريخيّة.

أن يُعتبر خاضعاً بموجب اتفاقيّة؛ فمن الجائز له الفرار، إن استطاع بالوسائل المُختلفة.

وإذا تخلّى عاهلٌ ما عن سلطته المُطلقة، وعن انتقالها إلى ورثته، عندها يعودون هم وأفراد مملكته الى الحريّة المُطلقة الطبيعيّة، لأنه، وبالرغم من أن الطبيعة تسمح بتعيين أولاده، وهم أقرب أنسبائه، فإن إرادته الخاصّة (كما ذُكر في الفصل السابق) هي التي تُحدّد هويّة وريثه. وعليه، إذا لم يتوافر الوريث، فلن تتوافر السلطة المُطلقة ولا الخضوع. سيكون الوضع مُشابهاً إن توفّي دون أنسباء معروفين، ودون تعيين وريثه. والسبب، هو عدم إمكانية التعرّف إلى أيّ وريث، وبالتالي، لن يترتّب أيّ خضوع.

وإذا قام الحاكمُ المُطلق بنفي فردٍ من أفراد مُجتمعه، يُعتبر الأخير طيلة فترة النفي فرداً خارجاً عن المُجتمع المذكور. أمّا رسوله، أو من يجوز له السفر، فيبقى فرداً من المُجتمع المذكور. والسبب، هو أن الوضع هو على هذا النحو بموجب عقد بين الحُكّام المُطلقين، وليس بموجب اتفاقيّة خُضوع. هذا وإن كلّ من يدخل أرضاً تُمارَس عليها سلطة أراضٍ أخرى، يخضع لكافّة قوانين الأخيرة، إلّا إذا كان يتمتّع بامتياز نتيجة الوفاق بين الحُكّام المُطلقين، أو بموجب إذن خاص.

وإذا قام عاهلٌ ما، مهزومٌ في حرب مُعيّنة، بالخُضوع بنفسه إلى المُنتصر، يتحرّر أفراد مملكته من موجبهم السابق، ويُصبحون مُلزمين تجاه المُنتصر. في المُقابل، إن بقي في الأسر، أو لم يكن يملك حرّيته الجسديّة، فلا يُفترض أن يكون تنازل عن حقّه في السلطة المُطلقة، وعليه، فإن أفراد مملكته مُلزمون بإطاعة القُضاة المُعيّنين سابقاً، والذين يحكمون ليس باسمهم الخاص، بل باسمه. في الواقع، يستمرّ حقّه، والمسألة مسألة إدارة دون سواها، أي تلك المُتعلّقة بالقُضاة والمأمورين المدنيّين؛ فطالما أنه لا يملك الوسائل لتعيينهم، فيُفترض به أن يؤيّد من سبق وعيّنهم بنفسه.

22

في الأجهزة السياسيّة والخاصّة[1] الخاضعة

بعد مُعالجة ولادة وشكل وسلطة الدولة، بالإمكان الآن مُعالجة أجزائها. بدايةً سيتناولُ البحث الأجهزة، أي الأعضاء التي تُشبهُ الأجزاء المُشابهة، أو العضلات في الجسم الطبيعي. وأعني بكلمة جهاز: عدداً من الرجال المُجتمعين من أجل هدفٍ أو من أجل قضيّة؛ بعضُ الأجهزة مُنظّم وبعضها الآخر غيرُ مُنظّم.

بالنسبة إلى الأجهزة المُنظّمة، بعضها مُطلَق وبعضها الآخر مُستقلّ؛ إنها غيرُ خاضعة لأيّ شخص، سوى لمُمثّلها الخاص؛ وحدها الدول هي من هذا النوع، وقد سبق وجرى التطرّق إلى الموضوع في الفصول الخمسة السابقة. والأجهزة الأخرى غير مُستقلّة، أي مُرتبطة بسلطة مُطلقة، بحيث تُعتبر من أفرادها، بمن فيه مُمثّلها.

بالنسبة إلى الأجهزة التابعة، بعضها سياسي، وبعضها الآخر خاص. والأجهزة السياسيّة (المعروفة أيضاً بالهيئات السياسيّة، والأشخاص القانونيّين)، هي التي أنشأتها قيادة السلطة المُطلقة في الدولة. والأجهزة الخاصّة هي التي

(1) الأنظمة هي أجهزة (أو مُنظّمات) أو هيئات مؤلّفة من أفراد.

يُكوّنها الأفراد فيما بينهم، أو بقيادة أحد من الخارج. في الواقع، إن أيّ قيادة آتية من سلطة أجنبيّة، داخل نطاق سلطة أخرى، ليست عامّة، بل خاصّة.

أمّا بالنسبة إلى الأجهزة الخاصّة، فبعضُها مشروع، وبعضها الآخر غيرُ مشروع. والأجهزة المشروعة هي المسموحة في الدولة، وكلُّ ما عداها غيرُ مشروع. بالنسبة إلى الأجهزة غيرِ المنظّمة، فهي تلك التي لا مُمثّلَ لها، وتتألّف من تجمُّع مُعيّن من الناس؛ هذا التجمّع ما لم يكن محظوراً من الدولة، وما لم يكن مُؤسَّساً بهدف غاية سيّئة، هو تجمّعٌ مشروع (على غرار ازدحام الناس في الأسواق العامّة، وفي العُروض الفنيّة، أو في مُناسبة أخرى لا يشكّل هدفها أيّ خطر). ولكن، وإذا ما كانت النيّة من ورائه سيّئة أو مجهولة (إن كان العدد كبيراً)، ستكون هذه التجمّعات غير مشروعة.

في الهيئات السياسيّة، تكون صلاحيات[2] المُمثّل دائماً محدودة، ويعود إلى السلطة المُطلقة وضع حدودها. في الواقع، السلطة غير المحدودة هي السلطة المُطلقة. وفي كلّ الدول، يكون الحاكم المُطلق مُمثّلاً مُطلقاً لجميع الأفراد، ولا يجوز أن يكون أحد غيره مُمثّلاً لقسم منهم، إلّا بالقدر الذي يسمح به. هذا وإن الإجازة لأفراد مُنظّمين في هيئة سياسيّة بأن يكون لهم مُمثّلٌ مُطلقٌ لهدف مُعيّن أو مشروع مُعيّن، ستعني التخلّي عن حكم الدولة وتقسيم نطاق نُفوذها؛ وهذا ما يُخالف مسألتي السلم والدفاع؛ ولن يستطيع الحاكم المُطلق أن يمنح ذلك دون أن يُحرّر كليّاً أفراد مُجتمعه من الخُضوع: فالنتائج

(2) يجب التمييز بين العبارات الإنكليزيّة المختلفة:

Power of the Representative is always Limited (Power Unlimited).

ويجب التمييز بين ترجمة هذين النوعين من السلطة عبر تخصيص عبارة سلطة للسلطة المُطلقة، وصلاحيّات لصلاحية المُمثّل في «الهيئات السياسيّة». هذا لأن سلطة الحاكم المُطلق تكمن في اجازة (اعطاء الصلاحية) لتكوين هذه الأجهزة التي، تصبح فوراً مُزوّدة بصلاحيّات محدودة، بينما تكون السلطة المُطلقة غير محدودة. في الواقع، يشرح المقطع التالي مُجدّداً تحديد الحاكم المُطلق للصلاحيّات الممنوحة لمُمثّل هيئة سياسيّة.

المُستخلصة من أقواله ليست، في الواقع، إشاراتٍ عن إرادته، فيما النتائج الأخرى تُشكّل إشاراتٍ مُعاكسة، بل، بالأحرى، إشارات تنمّ عن خطأ وحسابات خاطئة، البشرية جمعاء مُعرّضة لها بصورة ملحوظة.

هذا ويقتضي معرفة حدود هذه الصلاحيات الممنوحة للمُمثّل انطلاقاً من أمرين : الأول هو العمل أو الرسائل التي يُصدرها الحاكم المُطلق، والثاني هو قانون الدولة.

في الواقع، عند تأسيس أو اكتساب الدولة المُستقلّة، لا داعي للوثائق الخطّيّة، لأنه في هذه الحالة، ستكون حدود صلاحيات المُمثّل تلك غير المدوّنة، الموضوعة على أساس قانون الطبيعة؛ في المُقابل، وبالنسبة للأجسام التابعة، هناك حتماً قيود مُتنوّعة جدّاً، خاصّة بالقضايا، والأزمنة، والأمكنة، بحيث لن يكون التذكّر مُمكناً دون رسائل، ولن يكون الاطّلاع عليها مُمكناً، ما لم تكن هذه الرسائل واضحة، حتى يتمكّن المعنيّون من قراءتها، وما لم تكن مختومةً ومُصادقاً عليها بواسطة الأختام أو إشارات أخرى ثابتة صادرة عن السلطة المُطلقة.

وطالما أنه ليس سهلاً، بل ليس مُمكناً، أن توضع هذه القيود خطيّاً، يجب أن تُحدّد القوانين العاديّة المُشتركة لكلّ الأفراد، كلّ ما يستطيع أن يقوم به المُمثّل بصورة مشروعة، في شتّى الحالات حيث تكون الرسائل صامتة. وعليه: إن كان المُمثّلُ رجلاً واحداً ضمن الهيئة السياسيّة، كلُّ ما يقوم به باسم شخص هذه الهيئة، ما لم يكن بموجب وكالة عبر الرسائل، أو بموجب القانون، هو عمله الخاص، وليس عملاً صادراً عن الهيئة، أو أيّ شخص آخر من أعضائها. والسبب هو أنه لا يُمثّل شخص أيّ فرد بل شخصه الخاص، في كلّ ما هو أبعد من الرسائل أو من حدود القانون. في المقابل، كلّ ما يقوم به استناداً إلى الرسائل والقوانين، هو عمل الجميع، لأن كلّ فرد هو صانع لعمل الحاكم المُطلق، طالما أنه يُمثّله دون حدود؛ أمّا الأعمال الصادرة عن الذين

يعملون دون تجاوز إطار رسائل الحاكم المُطلق، فهي أعمال الأخير، وبالتالي، كلّ عضو في الجسم هو صانع لها.

ولكن، وإذا كان المُمثّل كنايةً عن مجموعة، فكلّ ما تُقرّره الأخيرة في شأن أمور لا تحمل فيها توكيلاً عبر الرسائل أو القوانين، هو من عمل المجموعة، أو الهيئة السياسيّة، وعمل كلّ الذين ساهموا عبر انتخابهم في اتّخاذ القرار؛ لكنّ هذا العمل ليس عمل الذين كانوا حاضرين واقترعوا ضد القرار، وليس عمل الغائبين أيضاً، إلّا اذا اقترعوا بواسطة التفويض. فهو عمل صادر عن المجموعة لأنه نال تصويت الأغلبية، وهو جريمة، لأن المجموعة يجب أن تُعاقب، بقدرِ المُستطاع، على سبيل المثال، عن طريق حلِّها، أو عن طريق سحبِ رسائلها (ممّا يُشكّل بالنسبة إلى هذه الهيئة الاصطناعيّة والوهميّة عُقوبةَ الإعدام) أو عن طريق الغرامة المالية (إذا كانت المجموعة تملك أموالاً مُشتركة لا يملكُها أحدٌ من الأعضاء الأبرياء). وبالنسبة إلى العُقوبات الجسديّة، في الواقع، لقد أعفت الطبيعة جميع الهيئات السياسيّة منها. أمّا فيما يخصّ الذين لم يقترعوا، فهم أبرياء، لأن المجموعة غير قادرة على تمثيل أحد بشأن أمور لم تنل توكيلاً بصددها عن طريق الرسائل، لذلك لا يُعتبر هؤلاء مُورّطين في مسألة اقتراعهم.

هذا وإذا كان الشخص الذي يُمثّل الهيئة السياسيّة رجلاً واحداً، وقد قام باقتراض المال من شخصٍ ثالث، أيّ من شخص لا ينتمي إلى الهيئة ذاتها، فالدين بالتالي هو دين المُمثّل (في الواقع، لا داعي لأن تُحدّد الرسائل القُروض، لأن الأشخاص هم المراجع الصالحة لحصرها). ولو كانت الرسائل قد منحته صلاحية إرغام الأعضاء الآخرين على تسديد ما اقترضه هو، لكان يملك السلطة عليهم؛ يترتّب على ذلك أن هذه الصلاحية الموهوبة، إمّا أن تكون باطلة لأنها مُترتّبة على خطأ شائع، مُلازم للطبيعة البشريّة، وإشارة غير كافية عن إرادة الواهب؛ أمّا إذا اعترف الأخير بالهبة، فسيكون المُمثّل الحاكم المُطلق. لكن لا شأن لهذا بالمسألة المطروحة ها هنا، والتي هي فقط الأجسام

التابعة. هذا وإنه ما من عَضوٍ من الأعضاء مُلزمٌ بتسديد الدين المعقود، باستثناء المُمثّل نفسه، لأن المُقرِض الغريب عن الرسائل، وعن صفة الهيئة لا يَعتبر مديناً له غير أولئك الذين قاموا بالتعهّد. وحيث إن المُمثّل قادر على التعهّد شخصيّاً، دون سواه، فهو الذي يعترف به المُقرض على أنه مدينه؛ فعليه بالتالي أن يُسدّد له إمّا من الأموال المُشتركة (إن وجدت) وإمّا (إن لم توجد) من أمواله الخاصّة.

هذا وإن كان مصدرُ الديون هو العقد أو الغرامة، فسيكونُ الأمر مُشابهاً. ولكن، عندما يكون المُمثّل مجموعةً، والدينُ معقوداً تجاهَ شخصٍ غريب عنها، فسيكون كلّ الذين اقترعوا لصالح الاقتراض، أو لصالح عقد الاعتراف بالدَين، هُم دون سواهم، مسؤولين عن الدين، أو عن موضوع الغرامة المفروضة؛ في الواقع، ومن خلال الاقتراع، تعهّد كلّ فرد منهم بالدفع، طالما أن صاحب الاقتراض تعهّد بالدفع، بل بمُجمل الدين، بالرغم من أن مُجرد تسديده من أيّ شخص سيؤدّي إلى تحريره منه.

أمّا إذا قامت المجموعة بعقد دين تجاه أحد أعضائها، فتكون وحدها مُلزمة بالدفع من أموالها المشتركة (إن وجدت). في الواقع، ولمّا كان العضو المَعني يتمتّع بحريّة الاقتراع، وإن قام بالاقتراع لصالح الاقتراض، فهو يقترع بهدف الاستيفاء؛ إن اقترع ضد الاقتراض، أو تغيّب عن الاقتراع، سيكون مُقترعاً لصالح الاقتراض من خلال الإقراض، وسوف يُناقض بالتالي اقتراعه السابق، ويكون مُلزماً بالاقتراع الأخير- وعليه، يُصبح في آن مُقرضاً ومُقترضاً، ولا يستطيع مُطالبة أحد بالدفع بصورة خاصّة، بل فقط الخزينة المُشتركة. وإذا كانت الخزينة في حالة إفلاس، فلن يستطيع القيام بأيّ شيء، ولن يستطيع التظلّم، سوى من نفسه، لأنه كان عالماً بأعمال المجموعة، وبقُدراتها على التسديد، ولم يتعرّض للضغط، بل قام بفعل رُعونته بإقراض المال.

يبدو جليّاً ها هنا، أنه، وفي الهيئات السياسيّة، التابعة والخاضعة للسلطة المُطلقة، يكون مشروعاً، بل مُفيداً للفرد أن يعترض علناً على قرارات المجموعة التمثيليّة، وأن يُسجّل اعتراضه، أو أن يُدلي به. وإلّا، فقد يكون

مُرغماً على الدفع بشأن ديون معقودة، أو قد يكون مسؤولاً عن جرائم مُرتكبة من الآخرين. في المُقابل، إن كان الأمر يتعلّق بمجموعة ذات سلطة مُطلقة، لن تتوافر هذه الحريّة، لسببين في آن؛ بدايةً لأن من يعترض في هذه الحالة، ينكر سلطة المجموعة المُطلقة، ثم لأن كلّ ما تأمر به السلطة المُطلقة هو، بالنسبة إلى الفرد (والأمر ليس دائماً على هذا النحو من وجهة نظر الله)، مُبرّر من الأمر عينه - إذ يكون كلّ من الأفراد صاحب هذا الأمر.

هذا وإن تنوّع الهيئات السياسيّة غير محدود إلى حدّ ما. والحقيقة هي أن التمييز بينها لا يحصل فقط استناداً الى القضايا المُختلفة التي أُسّست من أجلها، والتي تتنوّع الى درجة لا تُعدُّ ولا تُحصى، بل استناداً إلى الأزمنة، والأمكنة، والعدد أيضاً، وكلّها موضوع قيود عديدة. أمّا بالنسبة إلى مهمّاتها، فبعضها مُتعلّق بالحكم، على غرار حكم إقليم معيّن، يوكَل الى مجموعة من الرجال، حيث تكون جميع القرارات مُتوقّفة على اقتراع بالأغلبيّة؛ وبالتالي، تكون هذه المجموعة هيئة سياسيّة، وتكون صلاحيات أعضائها مُحدّدة بموجب تكليف. ولفظة إقليم هذه تُشير الى مُهمّة، أو إلى العناية والاهتمام بشؤون من كلّف شخصاً آخر إدارة هذه الأخيرة تحت إمرته.

وبالتالي، عندما تجتمع بُلدان عدّة في دولة واحدة، حيث تكون القوانين مُختلفة بعضها عن بعض، أو عندما تكون البلدان بعيدة جداً جغرافيّاً بعضها عن بعض، وحيث تكون إدارة الحكم موكولةً إلى عدّة أشخاص، هذه البلدان التي لا يُقيم فيها الحاكم المُطلق، بل يحكمها بالتكليف، تُسمّى بالأقاليم[3]. لكن، هناك أمثلة قليلة على حكم إقليم على يد مجموعة تُقيم فيه. لقد درج الرومان الذين كانوا يتمتّعون بالسيادة على عدّة أقاليم، على الحكم بواسطة الرؤساء والقُضاة على الدوام، وليس بواسطة المجموعات، على غرار حكمهم لمدينة روما والأراضي المُجاورة. كذلك، وعندما وطّنت إنكلترا المُستعمرات في

(3) يقيم هذا المقطع بوضوح تعادلاً بين القيادة، والصلاحيّات والتكليف.

فيرجينيا وفي جُزر "سومر"، وبينما كان حكم هذه المستعمرات قد أُوكل إلى مجموعات في لندن، لم تقم هذه المجموعات على الإطلاق بتكليف مجموعاتٍ مُقيمة فيها لحكمها، بل أوفدت إليها حاكماً لكلّ مستوطنة. في الواقع، وبالرغم من أن كلّ فردٍ يرغب بطبيعته بالاشتراك في الحكم حيثما وُجد، فإذا استحال الوجود في المكان، فطبيعي أن يتمَّ تكليف إدارة شؤوننا إلى نظام من النوع الملكيّ بدل النوع الشعبيّ. وهذا الأمر بديهيّ بالنسبة إلى من يملكون الأموال، فيختارون مُديراً يثقون به، بدلاً من مجموعة أصدقاء أو مُدراء، وذلك عندما لا يودّون إدارة قضاياهم الخاصّة. ومهما كانت الحالة في الواقع، فلنفترض أنه تمّ تكليف مجموعة بحكم إقليم أو مُستعمرة؛ في هذه الحالة سوف أقول ما يلي: مهما كان الدين المعقود من المجموعة، ومهما كان العمل الذي قرّرته غير مشروع، فالعمل هو عمل من قبلوا به فقط، وليس عمل من لم يقبلوا به، أم من كانوا غائبين للأسباب المذكورة آنفاً. وقد أُضيف أن المجموعة المُقيمة خارج حدود هذه المُستعمرة التي تحكمها، لا تستطيع أن تُمارس أيّ صلاحيات على الأشخاص وعلى أموال أيّ واحد منهم في المستعمرة؛ كما لا تستطيع أن تضع الحجز بسبب دين أو أيّ موجب آخر، خارج المستعمرة ذاتها، طالما أنه لا اختصاص ولا نفوذ لها خارجها، بل هي مُلزمة بالتعويضات التي يُجيزها القانون المحلّي. وبالرغم من قُدرة أعضاء المجموعة على فرض غرامة على الذين يُخالفون القوانين التي وضعوها، فلا يجوز لهم أن يُمارسوا هذه الصلاحيات خارج المُستعمرة ذاتها. وما قيل هنا بشأن حقوق المجموعة في حكم إقليم أو مُستعمرة، يُطبّق أيضاً على مجموعة تتولّى حكم مدينة، أو جامعة، أو مدرسة، أو كنيسة، أو على أيّ حكم يُمارَس على الأشخاص.

عموماً، وفي جميع الهيئات السياسيّة، إذا اعتبر عضوٌ نفسه مُتضرّراً من الهيئة نفسها، يترتّب على الحاكم المُطلق أن ينظر في قضيّته، أو يعود هذا الأمر إلى الذين نصّبهم الحاكم المُطلق بصفة قُضاة لهذا النوع من القضايا، أو الذين سينصّبهم لهذه القضيّة الخاصّة ـ وليس على الهيئة ذاتها. والسبب هو أنه

في هذه الحالة، تُشكّل الهيئة بكاملها فرداً على غراره، بينما يختلف الأمر في المجموعة المُطلقة السلطة؛ في الواقع، وفي هذه الحالة، ما لم يكن الحاكم المُطلق قاضياً في قضيّته، فلن يكون هناك قُضاة على الإطلاق.

بالنسبة إلى الهيئة السياسيّة، لعلَّ أفضل مُمثّل هو المجموعة التي تضمّ كلّ الأعضاء، وذلك من أجل تنظيم أفضل للتجارة الخارجيّة. بعبارات أخرى، المقصود هو المجموعة التي يتمكّن فيها من يخاطرون بأموالهم من حُضور كلّ المداولات وكلّ قرارات الهيئة، إن شاؤوا ذلك. ولعلّ الدليل على ذلك، الهدف الذي يجتمع بموجبه الباعة ضمن شركة واحدة، وذلك على الرغم من حُريتهم في بيع وشراء واستيراد وتصدير بضائعهم كما يحلو لهم. صحيح أن قلّة من الباعة، قادرون على استئجار سفينة لتصدير البضائع التي يشترونها في بلادهم، أو البضائع التي يشترونها في الخارج ليدخلوها معهم. فهم بحاجة إلى التجمّع ضمن شركة واحدة حيث يستطيعُ كلُّ واحدٍ أن يُشاركَ في الأرباح بنسبةِ الخطر الذي اتّخذه، أو أن يأخذَ ما يملك أو أن يبيعَ ما ينقل أو يستورد من خلال تطبيق الأسعار التي يراها مُناسبة. لكنّ المسألة ليست مسألة هيئة سياسيّة، لأنه لا يوجد مُمثّلٌ مُشترَك ليُرغمَهم على قانونٍ مُختلف عن ذلك المُشترَك لسائر الأفراد الآخرين. ولعلّ هدفهم، من خلال تكوين شركة، هو جَنيُ أقصى حدّ من الأرباح لأنفُسهم، الأمر الذي يحصل عبر طريقتين، فيكونون المُشترين الوحيدين والبائعين الوحيدين، في بلادهم كما في خارجها. بحيث يُصبح السماح لمجموعة من الباعة بتكوين شركة، أو هيئة سياسيّة، بمثابة منحهم الاحتكار المُزدوج، حيث يكون بعضهم الشارين الوحيدين، والآخرون البائعين الوحيدين. في الواقع، عندما تُؤسّس شركة من أجل بلد أجنبيّ على وجه الخُصوص، يُصدّر أعضاؤها المُنتجات القابلة للبيع في هذا البلد دون غيرها، ممّا يعني أنهم الشارون الوحيدون في بلادهم، والبائعون الوحيدون في الخارج. في الواقع، في بلادهم، لا يوجد أكثر من مُشترٍ واحد، وفي الخارج يوجد بائع واحد، وهما أمران لصالح التاجر، لأنه، بهذه الطريقة، ما يشتريه في بلده بثمن

مُنخفض، سوف يبيعه بثمن أعلى في الخارج. وعليه، ففي الخارج لا يوجد أكثر من مشترٍ واحد للبضاعة الأجنبيّة، ومن بائع واحد في الداخل، وهما مُجدّداً أمران، لصالح الذين خاطروا بمالهم.

هذا الاحتكار المُزدوج يُعتبر مُسيئاً بعض الشيء بالنسبة إلى المُواطنين في البلد من جهة، ومن جهة أُخرى إلى مواطني البلد الأجنبي. في وطنهم، يُحدّد الباعة كما يحلو لهم بدل العمل في الزراعة أو الصناعة اليدويّة؛ وبما أنهم المستوردون الوحيدون، يُحدّدون الثمن الذي يحلو لهم بالنسبة إلى البضاعة الأجنبيّة التي هم بحاجة إليها، ممّا يُشكّل في الحالتين أمراً سيّئاً بالنسبة إلى الناس. وعلى عكس ذلك، وبما أنهم البائعون الوحيدون في الخارج لبضائع بلدهم، والمشترون الوحيدون للبضائع الأجنبيّة محليّاً، فهم يرفعون ثمن الأولى ويُخفّضون ثمن الثانية، ممّا يُسيئ إلى الأجانب. في الواقع، هنا، وحيثُما يبيع شخصٌ واحد، تكون البضاعةُ أغلى، وحيثما يشتري شخصٌ واحد، تكونُ أقلَّ ثمناً. وهذه الشركات ليست سوى احتكارات، بالرغم من أنها قد تكون مُربحةً كثيراً للدولة، إذا كان التجار المُجتمعون ضمن هيئة للتجارة الخارجيّة، يتمّتعون جميعهم بحريّة الشراء والبيع بالثمن الذي يستطيعون تطبيقه.

إن هدف هذه الهيئات من الباعة ليس الربح المُشترك لكلّ الهيئة (التي لا تملك في هذه الحالة الأموال المُشتركة باستثناء ما هو مُقتَطَع من الأموال الخاصّة المُجازف بها بهدف بناء، وشراء، وتموين وتوظيف طاقم السفن)، بل الربح الخاص لكلّ من جازفوا بمالهم - وهو السبب الذي يجب على أساسه أن يعرف كلّ فرد مصير استخدام هذه الأموال؛ بمعنى آخر، على كلّ شخص أن يكون ضمن المجموعة التي تملك الصلاحية لتنظيم هذا الاستخدام، وأن يطّلع على المحاسبة. وعليه، فإن مُمثّلة هذه الهيئة يجب أن تكون المجموعة، حيث يكون كلّ عضو في الهيئة حاضراً في الاجتماعات إن أراد ذلك.

وإذا قامت هيئةٌ من التجّار بعقد دينٍ تجاه شخصٍ خارجٍ عنها نتيجة عمل مجموعتها التمثيليّة، يكون كلُّ عضوٍ، بصفته الشخصيّة، مسؤولاً عن كلّ شيء.

في الواقع، لا يستطيع أحدٌ من الخارج أن يطّلع على القوانين الخاصّة بهذه الهيئة التي يُعتبر أعضاؤها بمثابة أشخاص أفراد، مُرغَمين جميعاً على تسديد المجموع، إلى أن يُبرّئ تسديد أحدهم الآخرين. ولكن، وإذا ما عُقِدَ الدين حيال أحد أعضاء الشركة، سيكون الدائن هو نفسه مديناً للمجموع. ولا يستطيع أن يُطالب بتسديد دينه إلّا من الأموال المُشتركة، إذا ما وُجدت.

أمّا وإذا فرضت الدولة ضريبةً على الهيئة، بديهيٌّ أنها ستكون مُوزعة على الجميع، بنسبة الأموال المُجازف بها من كلّ من الأعضاء في الشركة. والسبب هو أنه في هذه الحالة، لا يوجد مال مُشترك آخر غير ذلك المؤلّف من الأموال الفرديّة التي جازفوا بها.

وإذا قُسّمت الغرامة على الهيئة لفعل مُعيّن غير مشروع، فستترتّب المسؤوليّة فقط على الذين سمح اقتراعهم باتّخاذ المرسوم، أو الذين عملوا على تنفيذه؛ ذلك أنه بالنسبة إلى الآخرين، لا تتوافر جريمةٌ أخرى سوى جريمة الانتساب إلى الهيئة - وإن وُجدت الجريمة، فليست جريمتهم (طالما أن الهيئة يحكمها نفوذ الدولة).

إذا كان لأحد الأعضاء دين تجاه الهيئة، جاز أن يُلاحَق من الهيئة، ولكن لا يجوز أخذ أمواله، أو سجن شخصه، بموجب نفوذ الهيئة. في الواقع، إن تمكّنوا من القيام بذلك بموجب نفوذهم الخاص، استطاعوا، بموجب النفوذ المذكور إصدار الحكم في شأن ثُبوت الدين، ممّا يشكّل نوعاً من الفصل القضائي في قضيّة شخصيّة.

وهذه الهيئات المُكوّنة بهدف تنظيم الأشخاص أو التجارة، هي إمّا دائمة وإمّا لمُدّة مُحدّدة خطيّاً. ولكن، توجد هيئاتٌ ذات مدّة مُحدّدة زمنيّاً، وذلك فقط بسبب طبيعة موضوعها. على سبيل المثال، إذا ارتأى الحاكم المُطلق أو العاهل أو المجموعة، أن يوصي المدن وأجزاء أخرى عديدة من أراضيه بإرسال نوّابها لإعلامه عن ظروف أفراد مُجتمعاتهم، وعن حاجاتهم، أو للتداول معه بُغية وضع قوانين جيّدة، أو لأيّ سبب آخر، كما مع الشخص الذي يُمثّل البلد

بأكمله، فلهؤلاء النوّاب مكان وزمان يجتمعون فيه، وهم يُشكّلون خلال هذه الفترة هيئة سياسيّة تُمثّل كلّ الأفراد في هذا المجال. ولكنّ الأمر لن يكون إلّا لهذا الموضوع أو لهذين المُقترحَيْن من العاهل أو المجموعة، الذي أو التي قام أو قامت بدعوتهم؛ وعندما يُعلن أن أيّ شيء إضافيّ لن يُقترح عليهم، وأنه لن يكون موضوع نقاش، فسوف يجري حلّ الهيئة. في الحقيقة، لو كانوا المُمثّلين المُطلقين للشعب، لكانوا المجموعة المُطلقة السلطة، بحيث إنه ستوجد مجموعتان مُطلقتا السلطة، أو حاكمان مُطلقان لشعب واحد، ممّا لا يتلاءم مع السلام. وبالتالي، عند وجود الحاكم المُطلق، لا يوجد تمثيل مُطلق للشعب، سوى من خلال هذا الحاكم المُطلق عينه. أمّا بالنسبة إلى معرفة الحدود التي ستُمثّل ضمنها هذه الهيئة الشعب كلّه، فهي مُحدّدة في النص الذي دُعي الأعضاء بموجبه. في الواقع، لا يستطيع الشعب أن يختار نوّابه لهدف غير الذي حدّده النص الذي أصدره له الحاكم المُطلق صراحةً.

إن الهيئات الخاصّة والمشروعة هي تلك المُكوّنة دون رسائل أو دون إجازة أخرى خطيّة، باستثناء القوانين المُشتركة لجميع الأفراد الآخرين. وطالما أن الأعضاء مجتمعون في شخص واحد يُمثّلهم، فهم ثابتون، على غرار العائلات حيث يحكم الأب والمولى العائلة بمجملها. فهو يُلزم في الواقع أولاده وخُدّامه، في حدود ما يُجيز له القانون، وليس أبعد من ذلك، لأن أحداً منهم ليس مُرغماً على إطاعة أفعال يمنع القانون القيام بها. وبالنسبة إلى جميع الأفعال الأخرى، وطالما أنهم في ظلّ الحكم المنزليّ، فهم خاضعون لآبائهم وأسيادهم، كما إلى حُكّامهم المُطلقين المُباشرين.

هذا وبما أن الأب والمولى هما، قبل تأسيس الدولة، حُكّام عائلاتهم المُطلقون، فهما بعد تأسيسها، لن يخسرا نفوذهما بقدر أكبر من القدر الذي سينتزعه منهما قانون الدولة.

أمّا الهيئاتُ الخاصّة المُنظّمة، وغير المشروعة، فهي التي يجتمع اعضاؤها في شخص واحد يُمثّلهم، دون ترخيص عام على الإطلاق. إنها تجمّعات

المُتسوّلين، والسارقين والغجر، المُكوّنة بهدف تنظيم أفضل للتسوّل والسرقة. وهي أيضاً مجموعات من الأشخاص، التي، وبناءً على تحريضٍ من سلطة أجنبيّة، تتكوّن في بلد مُعيّن بُغية نشر العقائد على أراضيه بشكل أفضل، وبهدف تأسيس حزب مُضادّ لسلطة الدولة.

والأجهزةُ غيرُ المُنظّمة ليست بطبيعتها أكثر من تحالفات، أو أحياناً من أُناس مُجتمعين، ومُوحّدين دون هدف معيّن، من باب الواجب حيال بعضهم بعضاً، بل من باب تشابه الإرادات والمُيول فقط، فتُصبح هذه الأجهزة مشروعة أو غير مشروعة وفقاً لمشروعيّة أو عدم مشروعيّة هدف الأفراد. بيد أن هدف كلّ فرد قابل للتمييز على حدة وفقاً للمُناسبة التي سبّبت التجمّع.

بالنسبة إلى غالبيتها، لا تُعتبر تحالفات الأفراد (طالما أن التحالفات موضوعة عادة للدفاع المُتبادل) في الدولة (التي ليست أكثر من تحالف كل الأفراد مُجتمعين) ضروريّة وهي في خدمة الأهداف غير المشروعة. لهذا السبب، هي غير مشروعة، ومعروفة عامّة تحت تسمية العُصَب أو المؤامرات. في الواقع، التحالف هو كناية عن تجمّع من الأشخاص بموجب اتفاقيّات، ما لم تُمنح الصلاحيات لشخص واحد أو لمجموعة (كما في الدولة الفطريّة) من أجل تنفيذ هذه الاتفاقيّات؛ وهو قويّ ودائم بقدر ما لم يظهر أيّ سبب يُثير الشبُهات بشأنه. وبالتالي، لا تكون التحالفات بين الدول، التي لا توجد على رأسها سلطة بشريّة لتنظيمها جميعاً، مشروعة فحسب، بل أيضاً ذات فائدة طوال الفترة التي تدوم خلالها. بالمُقابل، لا تكون التحالفات بين أفراد دولة واحدة، حيث يتمتّع كلّ فرد بحقّه بفضل السلطة المُطلقة، ضروريّة للمُحافظة على السلام والعدالة، وهي غير مشروعة (في الحالة التي يكون فيها هدفها سيّئاً أو مجهولاً من الدولة). وكلّ اتّحاد لقوى أفراد هو اتّحاد غير عادل إن كانت النيّة سيّئة، وإن كانت النيّة مجهولة، يكون الاتّحاد خطيراً على الشأن العام، وسرّياً بدون وجه حقّ.

هذا وإن كانت السلطةُ المُطلقة كامنةً في مجموعةٍ كُبرى، واجتمع عدّةُ

أعضاءٍ منها، دونَ ترخيص، بصورةٍ مُنفصلة، للاستيلاء على الإدارة مكان الآخرين؛ فالمسألةُ هي مسألةُ شقاق أو مُؤامرة غير مشروعة، كونها تهدف إلى إغراء المجموعة بصورة احتيالية في سبيل مصلحتِهم الخاصّة. ولكن، وإذا ما كانت المصالحُ الخاصّة العائدة إلى شخص مُعيّن، هي موضوعُ نقاش وقرار ضمن المجموعة، وإذا قام الأخير باستقطاب عددٍ كبير من الأصدقاء، فهو لا يرتكب عملاً جائراً، لأنه في هذه الحالة لا ينتمي إلى المجموعة. وإن قام باستقطاب أصدقائه بواسطة المال (باستثناء الحالات الممنوعة صراحةً من القانون)، فليس الأمر إجحافاً. والسبب هو (علماً أن تلك هي الطبيعة البشريّة) أنه لا يُمكن الحصول على العدالة دون مال، ويحقّ لكلّ فرد أن يعتقد أن قضيّته الخاصّة عادلة إلى أن تُسمع ويُفصل بها.

في جميع الدول، إن قام فرد بالإنفاق على الخدم بما يفوق ما تحتاجه إدارة أمواله، وطالما أنه لا يملك أعمالاً مشروعة لهم، تكون المسألة مسألة زمرة وهي غير مشروعة. في الواقع، وطالما أنه يتمتّع بحماية الدولة، ليس بحاجة إلى قوّة خاصّة لحمايته. لا شكّ أنه في الأمم ذات الحضارة الناقصة، عاشت العائلات العديدة المُختلفة في عداء مستمرّ، فهاجم بعضهم بعضاً بواسطة القوّة الخاصّة؛ وبديهيٌّ أن الأمر كان ظلماً أو أنه لم يكن لديها أيّ دولة.

وكما توجدُ زمَرٌ مبنيّة على القرابة، توجد زمَرٌ تهدفُ إلى الاستيلاء على الحكم الديني، على غرار الخاضعين للبابا، والبروتستانتيّين، الخ، أو على الدولة، على غرار العاميّة والأرستقراطيّة في روما القديمة، وعلى غرار الأرستقراطيّين والديمقراطيّين في أثينا القديمة. هذه الزمر أيضاً غير عادلة لأنها مُناهضة لسلام الشعب وأمنه، وترمي إلى انتزاع السلاح من أيدي الحاكم المُطلق.

أمّا الجُمهور، فهو جهازٌ غيرُ مُنظّم، يتوقّف طابعُه المشروع أو غير المشروع على ظرفٍ مُعيّن وعلى عدد الأفراد المُجتمعين. فإذا كان الظرفُ

مشروعاً ومُتّسماً بالوضوح، كان التجمّع مشروعاً؛ على غرار التجمّعات العاديّة في الكنيسة أو خلال عرض عام عندما يكون العدد على ما هو عليه عادةً. هذا لأن العدد المُرتفع بصورة استثنائية، يجعل من الظرف ظرفاً غير واضح. وبالتالي، من لا يستطيع أن يُبرّر وجوده بوضوح في الجمهور، ولا أن يعطي سبباً مقبولاً بشأنه، يجب أن يُحاكم كما لو كان هدفه غير المشروع هو إثارة الاضطرابات. هذا وقد يكون مشروعاً لألوف الناس التجمّع بهدف توجيه عريضة إلى قاضٍ مُعيّن؛ وعليه، فإذا ما حضر ألف شخص لتقديمها، سيؤدّي تجمعهم إلى التسبّب بالاضطرابات، لأن شخصاً أو اثنين يكفيان لهذا الأمر. ولكن، وفي حالات مُماثلة، ليس العدد المُحدّد هو الذي يجعل المجموعة غير مشروعة، بل لأن المأمورين العامين المحليّين لا يملكون إمكانيّة منع المُحتشدين من التجمّع، وإحالتهم بالتالي أمام القضاء.

عندما يتجمّع عددٌ غير مألوف من الأشخاص، ضد شخصٍ واحد، ويقومون باتّهامه، تُشكّل المجموعة نوعاً من الفوضى غير المشروعة؛ لأنه باستطاعتها تقديم الشكوى إلى القاضي بواسطة بعض الأشخاص أو بواسطة شخص واحد. هذه كانت حالة مار بولس في أفسس، حيث قام ديمتريوس مع عدد كبير من الرجال بتقديم اثنين من رفاق بولس إلى القاضي؛ فصرخوا بصوتٍ واحد: «ما أعظم أرطميس إلٰهة الأفسسيين» (أعمال الرسل 19/ 28-29). تلك كانت طريقتهم في التماس العدالة ضدهم لإقدامهم على نشر عقيدة عند الشعب مُناهضة لدينهم ولعالم التجارة. وإذا ما نظرنا في قوانين هذا الشعب، لقلنا إن المُناسبة كانت عادلة، لكنّ تجمّعهم غير مشروع، وقد وبّخهم القاضي على ذلك قائلاً (أعمال الرُسُل 19/ 40): «فإذا كان لديمتريوس وأصحابه من أهل الصناعة ما يشكونه، فهناك مجالس وحكّام، فليتقاضوا إليهم. وإذا كان لكم دعوى أخرى فأمرها يبتّ في المجلس القانوني. فنحن على خطر من أن نُتّهم بالفتنة لما جرى اليوم من الحوادث. وليس لدينا ما نسوّغ به هذا التحشُّد». وهو يُعطي هنا تسمية الفتنة لمجموعة لا يمكن تبريرها، ولا يمكن إفادة أيّ شيء بشأنها. هذا كلّ ما

أستطيع قوله في الأجهزة والمجموعات القابلة للمُقارنة (كما سبق وذُكر) بالأقسام المُشابهة في جسم الإنسان: فالمشروعة تُشبه العضلات، وغير المشروعة تُشبه الأكياس، والإفرازات المُرّية، والدمامل الناتجة عن التقاء مُصطنع بين تدفّقات الأمزجة الضارة.

23

في الوزراء العامين لدى السلطة المطلقة

في الفصل السابق، جرى البحث في أجزاء الدولة المُشابهة لما يُقابلها في جسم الإنسان؛ وفي هذا الفصل، سوف يجري البحث في الوُزراء العامّين، وهم يُشكّلون الأعضاء.

الوزير العام هو الذي يستخدمه الحاكم المُطلق (العاهل أو المجموعة) من أجل أيّ قضيّة، مع سلطة تمثيل شخص الدولة في هذه المُهمّة. وحيث إن كلّ شخص أو مجموعة ذات سلطة مُطلقة، يُمثّل شخصَين، أو (كما يُقال غالباً) يتمتّع بقدرتين، طبيعية وسياسية (فالعاهل لا يتمتّع فقط بشخص الدولة، بل أيضاً بشخص الفرد، وتتمتّع المجموعة ليس بشخص الدولة فقط، بل بشخص المجموعة أيضاً)؛ لذلك كلّ من هم في خدمتهم ضمن قدرتهم الطبيعية ليسوا بوزراء عامين؛ وحدهم من هم في خدمتهم في إدارة الشؤون العامّة، هم وزراء عامّون. وعليه، لا يُعتبر وزراء، المُباشرون والخدم والمأمورون الآخرون المُستنفرون في مجموعة دونما سبب سوى تأمين رفاهية المُجتمعين، سواء أكان الأمر في نظام أرستقراطي أو ديمقراطي؛ كما لا يُعتبر النُدُل والأُمناء، وحُرّاس الخزانات، وسائر العاملين في منازل الحاكم، وزراء عامّين.

بالنسبة إلى الوُزراء العامّين، تجري تسمية بعضهم عبر تكليف من الإدارة العامّة لمُجمل نطاق النفوذ (السيطرة) أو لجزء من هذا النطاق. فإذا كانت المُهمّة تطال مجمل النطاق، جاز تكليف حامٍ أو وصيّ على العرش، من قبل سلف الملك القاصر، طوال مدّة قصور هذا الأخير، لإدارة المملكة كلّها؛ وفي هذه الحالة، يكون كلّ فرد، وإلى إشعار آخر، مُلزماً بإطاعة القرارات التي يتّخذها الحامي أو الوصي، والأوامر التي يُصدرها باسم الملك، طالما أنها لا تتعارض مع سلطة الأخير المُطلقة. إذا كان التكليف يطال جزءًا، أو إقليماً، كما هو الحال عندما يمنح العاهل أو المجموعة ذات السلطة المُطلقة، المهمّة العامّة إلى حاكم، أو مُعاون، أومحافظ، أو نائب ملك، حيث يكون كلّ فرد في هذا الإقليم مُرغماً بالطاعة في كلّ ما يقوم به الأشخاص المذكورون باسم الحاكم المُطلق، والذي لا يتعارض مع حقّ الأخير. في الواقع، إن هؤلاء الحُماة، ومن ينوب عن الملوك والحُكّام، لا يملكون من الحقوق سوى الحقّ المُرتبط بإرادة السلطة المُطلقة. ولا يجوز أن يُفسّر أيّ تكليف على أنه تصريح بإرادة نقل السلطة المُطلقة دون ألفاظ صريحة في هذا الصدد. تُشبه هذه الفئات من الوزراء العامّين، الأعصاب والأوتار التي تُحرّك أعضاء الجسم الطبيعي المُختلفة.

هذا وإن للبعض الآخر مُهمّات أخرى، أيّ مُتعلقة بشؤون خاصّة، إمّا في الوطن وإمّا خارجه. أوّلاً، في الوطن هناك اقتصاد البلد، بحيث إن من يتولّون هذه الإدارة، يتمتّعون بسلطة على ما يخصّ الخزينة من ضرائب، ورُسوم، ودخل وغرامات، أو جميع الإيرادات العامّة المُحَصّلة، المقبوضة، أو المدفوعة والتي يمسكون حساباتها - فهؤلاء هم الوزراء العامّون. إنهم وزراء، لأنهم يخدمون شخص المُمثّل، ولا يستطيعون فعل شيء ضد إمرته، أو ضد نفوذه؛ وهم عامّون لأنهم يخدمون مقدرته السياسيّة.

ثانياً، من يتمتّعون بنفوذ على الميليشيا للمُحافظة على الأسلحة، والحُصون، والمرافئ، وعلى التجنيد والدفع وإمرة الجنود، أو لتأمين كلّ ما

يلزم للحرب، أكان بحراً، أم برّاً، فهؤلاء هم وزراء عامّون. لكنّ الجنديّ من دون قيادة، ومهما حارب في سبيل الدولة، لا يُمثّل شخص الدولة، طالما أنه لا يوجد من يُمثلّها. في الواقع، كلّ من يملك الإمرة يُمثّل الدولة باتّجاه من يأمر دون سواه.

وهناك من أُجيز لهم التعليم، أو جعل الآخرين يُعلّمون الشعب واجباته تجاه السلطة المُطلقة، ويثقّفونه في معرفة ما هو عادل وغير عادل، بحيث يُصبح أكثر قدرة على العيش في إطار الدين وفي السلام المُتبادل، وفي مُقاومة العدوّ العام؛ هؤلاء هم الوُزراء العامّون. فهم وُزراء لأنهم لا يتصرّفون بموجب نُفوذهم الخاص، بل بموجب نُفوذ شخص آخر؛ وهم عامّون، لأن ما يقومون به، إنمّا يفعلونه (أو ينبغي أن يفعلوه) بموجب نفوذ الحاكم المُطلق وحده دون سواه. فالعاهل أو المجموعة ذات السلطة المُطلقة، يتمتّعان وحدُهما بنُفوذ الله المباشر لتعليم الشعب وتثقيفه، وما من أحد غير الحاكم المُطلق، يستمدّ سلطتَه من نعمةِ الله دون سواه. والآخرون جميعُهم يتلقّون سلطتَهم من النعمة والعناية الإلٰهيّة، كما من الحاكم المُطلق؛ لذلك، يُقال في النظام الملكي "بفضل الله والملك، أو بالعناية الإلٰهيّة وإرادة الملك".

ومن تُمنح لهم السلطة القضائيّة، هم أيضاً وُزراء عامّون، فعلى منبر العدالة، يُمثّلون حقيقةً شخص الحاكم المُطلق، ويكون الحكم الصادر عنهم هو حكم الحاكم المُطلق ، لأنه، (كما سبق وذُكر)، استناداً إلى جوهر السلطة المُطلقة بذاتها، تكون السلطة القضائيّة، مُرتبطة بالحاكم المُطلق؛ وعليه، فإن جميع القُضاة الآخرين، هم وزراء لدى مَنْ يملكون السلطة المُطلقة. وكما تكون النزاعات على نوعين، في القانون وفي الوقائع، تكون الأحكام أيضاً على نوعين: بعضها في الوقائع، وبعضها الآخر في القانون. وبالتالي، قد يكون للنزاع عينه قاضيان، الأوّل للوقائع، والثاني للقانون.

في هذين النزاعين، قد يطرأ نزاع بين الفريق المحكوم والقاضي، والسبب هو أن الاثنين هُما من الأفراد التابعين للحاكم المُطلق، فينبغي أن يُحاكَما من

قِبَل رجال مقبول بهم بموجب اتفاق مُتبادل، لأن أحداً لا يكون قاضياً في قضيّته الخاصّة. وبما أن الحاكم المُطلق قد سبق وكان موضوع توافق بينهما، وقادر إمّا على سماع القضيّة بنفسه، والفصل بذاته، وإمّا على تعيين قاضٍ مقبول من الاثنين، فمن المُسلّم به أن يأخذ هذا الاتفاق بينهما عدّة أشكال، أوّلاً إذا كان المُدّعى عليه قادراً على عزل القُضاة الذين يعتبر مصالحهم مشبوهة بنظره (لأن المُدعّي قد اختار قاضيه الخاص)، فيكون القُضاة غير المعزولين، هُم الذين قبل بهم. ثانياً، إذا استأنف أمام أيّ قاضٍ آخر، لا يستطيع أن يستأنف من جديد، لأن الاستئناف قائم على خياره الشخصي. ثالثاً، إذا استأنف أمام الحاكم المُطلق ذاته، وقام الأخير بشخصه، أو بواسطة مُنتَدَبين يوافق عليهم الفرقاء، بإصدار الحكم، يكون الحكم نهائيّاً، لأن المدّعى عليه محكوم من قُضاته الخُصوصيّين، بمعنى آخر من ذاته.

هذا وإنني لن أتطرّق إلى تنظيم المحاكم المُمتاز الذي يخصّ الدعاوى المُشتركة وتلك العامّة في انكلترا، ذلك لأن ما يعود إلى مُمارسة السلطة القضائيّة بصورة عادلة وعقلانيّة قد شكّل موضوع اعتبار ودراسة. بالعودة إلى الدعاوى المُشتركة، فأعني بها تلك التي يكون فيها المُدّعي والمُدّعى عليه أفراداً؛ وأمّا الدعاوى العامّة، فهي تلك التي يكون فيها المُدّعي الحاكم المُطلق. في الواقع، وبما أنه كانت توجد درجتان، اللوردات وعامّة الناس، كان اللوردات يتمتّعون بامتياز قائم على أن يكون لهم قُضاة من اللوردات فقط، وكلّ من يشاء الحُضور منهم، وذلك في الدعاوى العامّة الخاصّة بالجرائم الكبرى. ولمّا كان الأمرُ معروفاً على أنه امتياز، لم يكُن لهم اطلاقاً أيّ قُضاة سوى الذين رغبوا بهم هم. وبالنسبة إلى كل النزاعات، كان للأفراد جميعهم (على غرار اللوردات في النزاعات المدنيّة) قُضاة من أهل البلد، في مكان موضوع النزاع، وكانوا قادرين على عزلهم، إلى أن يُعقد الاتفاق على اثني عشر رجلاً، وكانوا يُحكَمون من هؤلاء. ولمّا كان لهم قُضاتُهم الخصوصيّون، لم يكن بوسع أيّ فريق الإدلاء بأيّ ذريعة لجعل الحكم غير نهائيّ. هؤلاء

الأشخاص العموميّون الذين يُحقّقون مع الشعب أو يحكمونه، في ظلّ نُفوذ السلطة المُطلقة، هم أعضاء الدولة الذين تجوز مُقارنتهم بصورة مُلائمة مع أعضاء الصوت في الجسم الطبيعي.

والوزراء العامّون هم أيضاً من يقومون، في ظلّ نفوذ الحاكم المُطلق، بتأمين تنفيذ الأحكام الصادرة، بجعل أوامر الحاكم المُطلق علنيّة، بمعاقبة الاضطرابات، وبتوقيف الأشرار وسجنهم، وبتنفيذ جميع الأفعال في سبيل المُحافظة على السلام. في الواقع، كلّ الأفعال المُنفّذة في ظلّ هذا النوع من النُفوذ، هي أفعال منسوبة إلى الدولة، وتتطابق خدمة هذه الأفعال مع خدمة الأيدي في الجسم الطبيعي.

أمّا الوُزراء العامّون في الخارج، فهم من يُمثّلون شخص حاكمهم المُطلق أمام الدول الأجنبيّة. هذه هي حال السفارات، والمُرسَلين، والوكلاء، والمُتحدّثين باسم الدول المبعوثين من السلطة العامّة، في سبيل الشؤون العامّة.

بالمُقابل، إن الذين يُرسَلون بموجب نفوذ قسم من الدولة دون سواه، حيث تسود الإضطرابات، هؤلاء، وإن لاقوا استقبالاً مُعيّناً، ليسوا وزراء عامّين، بل وزراء خاصين للدولة، لأن الدولة لم تقم بأيّ عمل من أعمالهم. وبصورة مُشابهة إن كان سفير مُعيّن مبعوثاً من الأمير في سبيل تقديم التهاني أو التعازي، أو في سبيل حُضور تظاهرة علنيّة، وبالرغم من كون السلطة عامّة، تُعتبر القضيّة خاصّة ومُرتبطة بمؤهّلاته الطبيعيّة: إنه شخص خاص. وكذلك، إن أُرسِل شخص إلى بلد آخر بصورة سرّيّة، بهدف استطلاع نوايا وقوّة البلد المذكور، وبالرغم من أن السلطة المُرسِلَة والقضيّة عامّتان، وبما أن أحداً لن يرى فيه إلّا شخصه، فهو ليس أكثر من وزير خاص؛ ومع ذلك، فهو وزير من الدولة، ويمكن مُقارنته بالعين في الجسم الطبيعيّ. أمّا المُعيّنون لتلقّي عرائض الشعب والمعلومات الأخرى، وهم الآذان العامّة، فهُم وُزراء عامّون، ويُمثّلون حاكمهم المُطلق في هذه المهمّة.

أمّا المُستشار، فليس بشخص عام (ولا مجلس الشورى، إذا ما اعتبرنا

أنه لا يتمتّع بأيّ نفوذ في مجال القضاء أو الإمرة، بل هو يُقدّم فقط الرأي للحاكم المُطلق عند الطلب، أو من تلقاء ذاته). في الواقع، إن الرأي مُوجّه إلى الحاكم المُطلق دون سواه، ولا يجوز أن يتمثّل بشخص آخر عند حضوره. هذا وإن هيئة المُستشارين تعملُ دائماً بموجب نُفوذ السلطة المُطلقة دون سواها، أكان في مجال القضاء، أم في مجال الإدارة المُباشرة. على سبيل المثال، وفي النظام الملكيّ، يُمثّل المستشارون الملكَ من خلال نقل أوامره إلى الوزراء العامّين. وفي النظام الديمقراطي، يقترح المجلس أو مجلس الشيوخ على الشعب نتيجة مُداولاته، كما يحصل اقتراح مشورة مُعيّنة. ولكن، وعندما يُعيّن القضاة، أو يسمع القضايا، أو يمنح مُقابلة للسفراء، فإنما يفعل ذلك بصفة وزير للشعب؛ وأخيراً، وفي النظام الأرستقراطي، يُشكّل مجلس الشورى (المجموعة المُطلقة) السلطةَ بذاتها، ولا يُعطي المشورة لأحد إلّا لنفسه.

24

في تموين الدولة وولادتها

يكمُنُ تموينُ الدولة في غزارة وتوزيع المواد الأوليّة الضروريّة للحياة، في استيعابها أو تحضيرها، (وفور استيعابها) وفي إيصالها بواسطة أساليب مُناسبة بهدف الاستخدام العام[1].

وبالنسبة إلى غزارة المادّة، فهي محصورة طبيعيّاً بالخيرات الصادرة عن البرّ والبحر (وهما ثديا أمّنا المشتركة)، التي يمنحها الله مجّاناً للجنس البشريّ، أو يبيعه إيّاها من أجل العمل.

في الواقع، تكمن مادّة هذا الغذاء في الصنف الحيواني والنباتي والمعادن. وقد وضعها الله أمامنا على سطح الأرض، أو إلى جانبه، دونما قُيود، بحيث لا حاجة إلّا للعمل والصناعة للحصول على هذه الأصناف. وتتوقّف الغزارة بكلّ بساطة (بعد نعمة الله) على عمل البشر وصناعتهم. هذه المادّة، التي تُسمّى عموماً بالخيرات، هي جزئيّاً محليّةٌ، وخارجيّةٌ في جزئها الآخر: فالمادّة المحليّة هي التي يتمُّ الحصول عليها من أراضي الدولة، والخارجيّة هي المُستوردة من الخارج. وطالما أنه لا توجد أراضٍ تحت نُفوذ

(1) هذا هو المكان الوحيد في الكتاب الذي يهتم فيه هوبز بالاقتصاد.

دولةٍ واحدة (إلّا إذا كانت شاسعةً للغاية) تُنتج كلّ الأشياء الضروريّة للبقاء ولحركة كلّ الجسم، كما أن هُناك قلّةً تُنتج ما يفوق الضروريّ، فإن الثروات الفائضة المُحرَزَة في الداخل، ليست بفائض، بل هي مُكمّلة لتلك الناقصة في الداخل، عبر استيراد ما يُحرَز في الخارج، أكان عن طريق التبادل، أو الحرب العادلة، أو العمل ـ وعملُ البشر هو أيضاً ثروةٌ قابلة للمُبادلة في سبيل الربح، على غرار أيّ شيء آخر. كما توجد أيضاً دول لا تملك أراضي واسعة، بل أراضي بالكاد تتّسع للمساكن، وبالرغم من ذلك، استطاعت أن تُحافظ على مقدرتها وتُعزّزها زيادةً، عبر العمل التجاريّ من مكان إلى آخر، بصورة جزئيّة، وعبر بيع ما صُنّع ابتداءً من موّاد أوليّة آتية من أمكنةٍ أُخرى، بالنسبة إلى الجزء الآخر.

ويؤدّي توزيع الموادّ الأوّلية من الأغذية إلى تشكيل ما هو خاصّتي وخاصّتك وخاصّته، أي بلفظة واحدة: (المِلكيّة)، وتعود هذه المِلكيّة في كلّ أنواع الدول إلى السلطة المُطلقة. في الواقع، حيث لا توجد دولة، توجد (كما سبق وذكرنا) حرب دائمة من أيّ شخص ضد جيرانه، وعليه، فإن كلّ شيء يعود إلى من يحصل عليه بالقوّة، وهذا لا يُشكّل الملكيّة ولا المجموعة، بل الحيرة. هذا الأمر بديهيّ لدرجة أن شيشرون (وهو مُدافع شرس عن الحريّة)، قام خلال مُرافعة عامّة بنسبة كلّ أنواع الملكيّة الى القانون المدني، قائلاً ما معناه إنه لو جرى التخلّي عن القانون المدني، أو حدث أن كان موضع إهمال من ناحية الائتمان عليه، (حتى لا يُقال إنه تعرّض لمخالفة أحكامه)، فلن نتمكّن من تلقّي أيّ شيء من أجدادنا ومن نقله إلى أولادنا. كما قال ما مفاده إنه إن حدث وأُلغي القانون المدني، فلن يعرف أحد ما هو له وما هو للآخرين. وبالتالي، لمّا كان إدخال الملكيّة هو من فعل الدولة، التي لا تستطيع أن تفعل شيئاً خارج الشخص الذي يُمثّلها، كان هذا الإدخال عملاً من أعمال الحاكم المُطلق دون سواه، وهو عمل يكمن في وضع قوانين ليست من قدرة أحد، لأنه لا يملك السلطة المُطلقة. وقد كان القُدماء يحلمون جيّداً هذا الأمر، ويُطلقون

لفظة التوزيع على ما نُسمّيه قوانين، ويُعرّفون القضاء من خلال التوزيع، بما يعني إعطاء كلّ شخص ما هو خاصّته.

أمّا بالنسبة إلى هذا التوزيع، فالقانون الأوّل يتعلّق بتقسيم الأراضي؛ من خلال هذا القانون، يمنح الحاكم المُطلق كلّ فرد قطعة من الأرض، وفقاً لما يراه هو، وليس الفرد، مُتلائماً مع الإنصاف والخير العام. لقد كان أولاد اسرائيل يُشكّلون دولة في الصحراء؛ لكنّهم كانوا يفتقدون إلى خيرات الأرض، إلى أن أصبحوا أسياد الأرض الموعودة، التي قُسّمت لاحقاً فيما بينهم، ليس وفقاً لما يُناسبهم، بل وفقاً للكاهن ألعازار وعميدهم يشوع بن نون؛ وقد قام الأخيران بإنشاء ثلاث عشرة قبيلة، بينما كان عددها إثنتي عشرة، عبر تقسيم قبيلة يوسف. وبالرغم من ذلك، لم يُنشئوا سوى إثني عشر قسماً من الأرض ولم يمنحوا أيّاً منها لقبيلة لاوي، بل خصّصوا لها عِشر ما كانت تجنيه القبائل الأخرى: وبالتالي، كان التقسيم اعتباطيّاً. وبالرغم من أن استيلاء شعب ما على أرض ما عن طريق الحرب، لا يقضي دائماً على السُكّان القُدامى (كما فعل ذلك اليهود)، بل قد يعيد الأملاك للكثيرين منهم أو لغالبيّتهم أو لجميعهم؛ ومن الواضح أن هؤلاء السُكّان إن حازوا على أرضهم فنتيجةً للتوزيع الذي أجراه المُنتصر، كما فعل شعب إنكلترا عندما حاز على أراضيه بفضل غليوم الفاتح.

يُستنتج من كلّ ما تقدّم، أن مُلكيّة الفرد على أراضيه كامنة في حقّ استبعاد كلّ الأفراد الآخرين من استخدام الأراضي المذكورة، وليس في استبعاد حاكمه المُطلق، أكان مجموعة من الأشخاص أم عاهلاً. في الواقع، ولمّا كان الحاكم المُطلق، أيّ الدولة (التي تُمثّل شخصه) ـ لا يقوم بشيء ما لم يكن مُطابقاً للسلام والأمن، وجب التسليم بأن توزيع الأراضي هذا يتلاءم مع العُنصرين المذكورين. وعليه، فإن أيّ توزيع آخر يتم على حساب السلام والأمن، يُخالف إرادة كلّ فرد سلّم سلامه وأمنه الى إرادة الحاكم المُطلق

الاستنسابيّة وإلى ضميره؛ وبالتالي يكون التوزيع باطلاً بإرادة الجميع. صحيح انّ العاهل صاحب السلطة المُطلقة أو أكبر جزء في مجموعة ذات سلطة مُطلقة قادر على الإمرة بتحقيق كلّ أنواع الأفعال بُغية إرضاء أهوائهم، خلافاً لضميرهم الخاص، ممّا يُشكّل إساءة ائتمان، ومُخالفةً للقانون الطبيعي. بيد أن هذا لا يجيز لأيّ فرد الدخول في حرب ضد الحاكم المُطلق بهذه المناسبة، أو اتّهامه بالظلم، أو التحدّث عنه سوءاً بطريقة أو بأخرى. في الحقيقة، لقد أجاز الأفراد كلّ أعماله بحيث إنهم عندما منحوه السلطة المُطلقة، جعلوا من أفعاله أفعالهم. بالمُقابل، وبالنسبة إلى الحالات التي تكون فيها توصيات الحُكّام المُطلقين مخالفة للإنصاف ولقانون الطبيعة، فسوف تُبحث لاحقاً، في مكان آخر.

خلال عمليّة توزيع الأراضي، يجوز أن يُمنَح قسمٌ إلى الدولة نفسها بواسطة مُمثّلها الذي يشغلها ويُخصّبها، فتكونُ الأرض واسعةً بما يكفي لتحمُّل جميع المصاريف المُستوجبة لتأمين السلام والدفاع المُشتركيْن. وقد يكون كلّ ذلك صحيحاً اذا تمكنّا من تصور وجود مُمثّل مُجرّد من الأهواء والإعاقات البشريّة. لكن، ونظراً لما هي عليه الطبيعة البشريّة، فإن إنشاء الأملاك العامّة أو الموارد الثابتة الخاصّة بالدولة، أمر عَبَثيّ يميل إلى حلّ الحكم وإلى العودة إلى حالة الطبيعة، إن وقعت السلطة المُطلقة بين أيدي عاهل أو مجموعة في غاية الإهمال من ناحية المال، أو إن كان الأخيران يُغامران في صرف الأموال العامّة في حرب طويلة ومُكلِفة. هذا وإن الدول لا تتحمّل القيود؛ حيث إنه في الواقع، لا تكون مصاريف الدول محدودة برغباتها الخاصّة، بل بالأحداث الخارجيّة، وبرغبات جيرانها، لذلك لا تحدّ الثروة العامّة سوى القيود المُستوجبة نتيجة المُناسبات المُفاجئة. ومع ذلك، وفي انكلترا، احتفظ الفاتح بأراضٍ عديدة لاستخدامه الخاص (بصرف النظر عن الغابات والصيد، أكان لملذّاته الخاصّة أم للمُحافظة على الغابات)، وبقيت ارتفاقات عديدة مُكرّسة على الأراضي التي منحها لمن يخصّه من الأفراد؛ ويبدو أن ذلك لم يكن مُخصّصاً لسّد حاجاته بالنسبة إلى قدرته العامّة، بل إلى قدرته الطبيعيّة. في

الواقع، قام مع خُلفائه بجباية الضرائب بصورة تعسفيّة لهذا الهدف على كلّ الأراضي العائدة للأفراد، عندما اعتبروا ذلك ضروريّاً. أمّا لو كانت هذه الأراضي العامّة، وهذه الارتفاقات مفروضة بهدف صيانة الدولة بصورة كافية، لكان ذلك مُخالفاً لأهداف المؤسّسة، طالما أنها غير كافية (كما رأينا بالنسبة إلى الرسوم اللاحقة)، وطالما أنها قابلة لنقل ملكيّتها أو لتخفيضها (كما رأيناه مؤخّراً في المستوى المُنخفض لموارد العرش). لذلك، فإن تخصيص الحصص للدولة أمر عبثيّ، لأن الدولة قادرة على بيعها أو التخلّي عنها، وهي تقوم فعلاً بهذين الأمرين عندما يُنفذّهما المُمثّل.

وعلى غرار توزيع الأراضي في البلدان، يرتبط أيضاً تحديد الأماكن والأموال التي ستكون موضوع اتّجار من الأفراد، بالحاكم المُطلق. هذا لأنه لو كان مسموحاً للأشخاص أن يقوموا بذلك وفقاً لما يُناسبهم، لكان بعضهم مدفوعاً بدافع الربح، لتزويد العدوّ بالوسائل التي تُسبّب الأضرار للدولة، فيتسبّبون بها بأنفسهم، عبر استيراد هذه الأشياء، التي، وإن لبّت رغبات الناس، فإنمّا تكون مُسيئة لهم، أو على الأقّل غير مُفيدة. لذلك، يقتضي على الدولة (أي على الحاكم المُطلق) أن يُوافق أو لا يُوافق على أمكنة التجارة مع الخارج، وما يُشكّل موضوع هذه التجارة.

إضافةً إلى ذلك، وحيث إنه لا يكفي لتزويد الدولة بالمؤونة، أن يكون لكلّ فرد قسم من الأرض، أو بعض الأموال، على غرار الأملاك؛ كما لا يكفي أن يكون الفرد قادراً بطبيعته على مُمارسة مهنة مُفيدة ـ على أيّ حال لا توجد مهنة في العالم ضروريّة لعيش الجميع، بل للعيش بصورة جيّدة ـ، تُشكّل ضرورةً للبشر، توزيع ما يستطيعون قسمته، ونقل مُلكيّتهم على تلك الأشياء عبر المُبادلة والعقود المُتبادلة. فيعود بالتالي إلى الدولة (أيّ إلى الحاكم المُطلق) أن يُحدّد الطريقة التي يجب أن تتمّ فيها جميع أنواع العقود بين الأفراد (على غرار الشراء، والبيع، والتبادل، والاقتراض، والإقراض، والتأجير والاستئجار)، والألفاظ والإشارات المُعتمدة لجعل العقود صحيحة. وهذا كافٍ (بالنسبة إلى

تصميم مُجمل الكتاب)، فيما يتعلّق بالمادّة وبتوزيع الغذاء على مُختلف أعضاء الدولة.

من خلال لفظة استيعاب، يُقصد إخضاع جميع السلع غير المُستهلكة على الفور والمحفوظة من باب الاحتياط لتموين الأيّام الآتية، إلى شيء ذي قيمة مُتساوية، فتكون قابلة للنقل، بحيث لا يتأثّر النقل من مكان إلى آخر ـ وذلك من أجل توفير التموين في أيّ مكان. والموضوع هنا هو موضوع الذهب والفضّة والنقود، ليس أكثر. في الواقع، وطالما أن للذهب والفضّة قيمة كُبرى في كلّ بلدان العالم (وهذا واقع)، فهي مقاييس ملائمة لقيمة كلّ الأشياء الأخرى بين الأمم؛ أمّا النقد (ومهما كانت المادّة المسكوكة من الشخص الذي يرأس الدولة)، فهو قياس كافٍ لقيمة جميع الأشياء الأخرى، بين أفراد هذه الدولة. من خلال هذه المقاييس تكون كلّ الأموال المنقولة وغير المنقولة مُخصصّة لمُرافقة الشخص في جميع الأمكنة التي ينتقل إليها، أكان داخل محلّ إقامته العادي أو خارجه؛ وتنتقل هذه الأموال عينها من يد إلى أخرى داخل الدولة، ذهاباً وإياباً، فتُغذّي (من خلال دورتها) أجزاء هذه الدولة كافة. وتجري الأمور وكأنما هذا الاستيعاب هو دورة الدولة الدمويّة، لأن الدم الطبيعي مصنوع على هذا النحو من ثمار الأرض، فيُغذّي عند جريانه بضعة أعضاء جسم الإنسان كافة.

وطالما أن الفضّة والذهب يستمدّان قيمتهما من المادّة عينها، فيتميّزان بأن قيمتهما غير قابلة للإضعاف من سلطة دولة ما، ولا من بضعة أشخاص، لأنهما القياس المُشترك لجميع الأموال في كلّ مكان. بالمُقابل، يجوز زيادة أو تخفيض قيمة نقد مصنوع من معدن بَخْسٍ بسهولة. إضافةً إلى ذلك، يُتيح الذهب والفضّة أمام الدولة، إمكانيّة مدّ اليد، عند الحاجة، إلى داخل البلدان الأجنبيّة، وإلى تزويد الأفراد المُسافرين، بل أيضاً الجيوش الكاملة بالمؤن. بيد أن قطع النقد التي لا تتمتّع بأيّ قيمة من ناحية مادتها بل فقط من ناحية خاتم الدولة، والتي تتحمّل بصعوبة التغييرات المناخيّة، لا سعر لها سوى في البلد؛ ويجدر الذكر

أنها في البلد المذكور، مُعرّضة لتغيّر القوانين، وبالتالي لتدنّي قيمتها، وذلك على حساب من يقتنيها، بصورة مُتكرّرة.

إن المسالك والطرق التي تُرسل فيها النقود للاستخدام العام، مُتمثّلة بفئتين: فئة تُرسلها إلى الخزائن العامة، وفئة تُخرجها من الخزائن بُغية إجراء المدفوعات العامّة. وتشمل الفئة الأولى الجُباة، والمُحصّلين وأُمناء الصناديق؛ أمّا الفئة الثانية، فتشمل أُمناء الصناديق، والمأمورين العامّين المعيّنين للدفع لجميع الوزراء العامّين والخاصّين. وهنا أيضاً، تشابه بين الرجل الاصطناعي والرجل الطبيعي؛ فإن أوردة الأخير التي تتلّقى الدم من أجزاء الجسم كافة تنقله إلى القلب الذي يُعيد إحياءه، فيُرسله بواسطة الشرايين ليضخّ الحياة في أعضاء الجسم كافة، جاعلاً حركتها مُمكنة[2].

إن ما نُسمّيه بالمُستوطنات والمُستعمرات، هو ما يُشكّل ولادة الدولة أو أولادها. إنهم الأشخاص المبعوثون إلى الخارج من الدولة بتوجيه من القائد أو الحاكم، بهدف ملء بلد أجنبيّ، إمّا خالٍ من السُكّان أصلاً، وإمّا خالٍ بسبب الحرب. عند حلول الاستعمار، إمّا أن يلجأ السُكّان إلى تشكيل دولة من تلقاء أنفسهم، فيتحرّرون من خضوعهم للحاكم المُطلق الذي أرسلهم (كما جرى الأمر في دول عديدة، مرّات عديدة في العصور القديمة): في هذه الحالة، تسمّى الدولة التي يأتون منها الوطن الأم، أو الأم، ولا تُطالبهم بما يفوق ما يطلبه الآباء من الأبناء المُحرّرين من سلطتهم المنزليّة، على غرار الشرف والصداقة؛ وإمّا أن يبقى السُكّان مُتحدين ومُتمسّكين بوطنهم الأم، كما كانت

(2) يُطبّق هوبز هنا، نموذج الدورة الدمويّة الذي اكتشفه صديقه الطبيب ويليام هارفي (1578-1657). كتاب هارفي مؤلّف سنة 1628: *De Motu Cordis et Sanguinis*، ولن يتوقّف هذا التشبيه للدورة بالكائنات الحيّة مع هوبز الذي يُقارن وظيفة اعضاء الرجل الاصطناعي مع تلك العائدة للرجل الطبيعي: سوف يبلغ نوعاً من الكمال بعد قرن، في نموذج دورة الثروات التي سيضعها جزئيّاً الطبيب الفرنسي فرانسوا كيسيني (الجدول الاقتصادي، 1758) متأثّراً بنموذج هارفي الصوري.

عليه مُستعمرات شعب روما، دون أن يُشكّلوا دولاً بذاتهم، بل أقاليم، فيكونون جزءًا من الدولة التي أرسلتهم. بحيث إن حقّ المستعمرات (باستثناء الشرف حيال الوطن الأم وتحالفهم معه)، يرتبط كُليّاً بالمواثيق والرسائل التي بموجبها يُجيز لهم الحاكم المُطلق الاستيطان.

25

في المَشورة

إنه لمن التضليل الحكم على طبيعة الأشياء بواسطة الاستخدام العادي والمُتقلّب للألفاظ، وهو أمرٌ يتجلّى أفضلَ تجلٍّ في الخلط بين المَشورة والأمر، والخلطُ آتٍ من أُسلوب الأمر المُترتّب على هاتين الحالتين، كما هو الحال في حالاتٍ أُخرى. على أيّ حال، فعبارةُ إفعل كذا لا تخصّ في الواقع من يأمرُ فحسب، بل أيضاً من يُقدّم المَشورة، كمَنْ يستحّث أحداً على أمر ما. ومع ذلك، فإن الذين لا يرون الفرق الكبير بين هذه العبارات، هم قلّة، كالذين لا يستطيعون أن يُميّزوا بينها، مُدركين هويّة المُتحدّث، والمُرسل إليه الحديث، كماهيّة المُناسبة. بالمُقابل، عندما يتعلّق الأمر بالوثائق الخطيّة، ويكون الأمر عدم القدرة، أو عدم إرادة اعتبار السياق العام، يقع الخطأ في اعتبار آراء المُستشارين على أنها آراء الآمرين، وأحياناً العكس ـ بحسب ما تكون النتائج مُتطابقة مع تلك التي نستخلصها من النصوص، أم مُطابقة للأفعال التي نُؤيّدها. وبُغية تفادي هذه الأخطاء وإعادة المعاني الحقيقية إلى ألفاظ الأوامر والمشورة والحثّ على فعل مُعيّن، سوف يتمُّ تحديدها على النحو الحالي.

يتوفّر الأمر عندما يُقال إفعل كذا ولا تفعل كذا، دون اعتبار أيّ سبب سوى إرادة من يُعطي الأمر. ويترتّب على ذلك بصورة واضحة أن من يُعطي

الأمر، يبحث عن منفعة خاصّة به: لأن سبب أمره هو في الواقع إرادته الخاصّة دون سواها، كما إرادة كلّ فرد في الحصول على مصلحة للذات.

وتتوافر المَشورة عندما يُقال افعل كذا أو لا تفعل كذا، وتُستنتج الأسبابُ من المنفعة التي سيستفيدُ منها مُتلقّي المشورة. يُستفاد من ذلك أن من يُعطي المشورة، يبحثُ فقط (أيّاً كانت نيّاته) عن مصلحةِ الذي يتوجّه بها إليه[1].

وعليه، هُناك فرقٌ كبير بين الأمر والمَشورة، إذ يكون الأمر مُوجّهاً نحو المنفعة الخاصّة لدى من يأمر، بينما تكون المَشورة، مُوجّهة لمنفعة شخص آخر. ومن هنا يظهر فرقٌ آخر، وهو أنه - يجوز أن نُرغَم على القيام بما نؤمَر به، كما لو كانت المسألة اتفاقيّة طاعة؛ لكن لا يمكن أن نرغَم على فعل ما نتلقّاه على سبيل المَشورة، لأننا قد نكونُ ضحايا الضرر، ولو اتّفقنا على الأخذ بالمشورة، لسوف تتغّير طبيعة الأخيرة لتصبح أمراً. وهناك فرقٌ ثالثٌ بينهما، وهو أنه لا يستطيعُ أحدٌ زعمَ حقّه بمنح المشورة للآخرين - لأنه لن يأمل في تحقيق منفعة لذاته؛ بل إن مسألة فرض إعطاء المشورة للآخرين يعكس إرادة معرفة أهدافه، أو تحقيق مكسب للذات - الأمر الذي (كما سبق وذُكر) هو الهدف الشخصيّ لإرادة كلّ فرد.

كذلك، ينبغي أن تكون المشورة، بطبيعتها، ومهما كانت، غير مُؤدّية إلى اتّهام أو عقوبة، من قِبل الذي طلبها، وذلك استناداً إلى مبدأ الإنصاف. في الواقع، من يطلب المشورة من أحد، يطلب من الأخير إعطاءه الرأي الذي يعتبره الأفضل، وبالتالي، من يُقدّم المشورة إلى حاكمه المُطلق (أكان عاهلاً أم مجموعة)، عندما يطلبها أحد الأخيرين، لا يجوز أن يُعاقب استناداً إلى الإنصاف على هذه المشورة، أكانت مُطابقة أم لا لرأي الأكثريّة العدديّة، ما

(1) إن التمييز بين الأمر والمشورة واضح. ومن المعروف أن القانون هو أمر. من هنا التأكيد التالي: «لا يأخذ القانون بعين الاعتبار ميل الأفراد الخاص، بل ميل الجنس البشري العام» (الفصل 27).

دامت تخصّ الاقتراح موضوع النقاش. وإذا كان مُمكناً معرفة موقف المجموعة قبل نهاية المُناقشات، لن تطلب الأخيرة أيّ مشورة، ولن تلتزم بأيٍّ منها، لأن المجموعة تأخذ عادة موقفاً عند اختتام المُناقشات، وعند نهاية المُداولات. بصورة عامّة، من يطلب المشورة هو بحاجة إليها. وعليه، لا يستطيع أن يُعاقب عليها، وما لا يجوز للحاكم المُطلق لا يجوز لغيره. ولكن، إذا قام فرد ما بتقديم المشورة إلى أحد، مُخالفاً القوانين، أكانت المشورة ناتجة عن النيّات السيّئة أو عن الجهل ليس أكثر، فهي مُعاقبة من الدولة، ما دام جهل القانون ليس عذراً جيّداً، ولأن كلّ فرد ملزم بالاطّلاع على القوانين التي يخضع لها.

أما الحثّ، فهو على غرار الثني، مَشورةٌ مُرفقة بإشارات رغبة عارمة لدى من يُصدرُها، برؤيتها مُطبّقة؛ أو بصورةٍ أكثر إيجازاً، إنها مَشورةٌ مُلحّة وعارمة. فمن يحثّ أحداً، لا يُفكّر بنتائج ما يوصي به، ولا يكتفي بصرامة المنطق الصحيح؛ بل يُشجّع من يشير عليه بالفعل - على غرار من يَثني أحداً عن أمر، فيحمله على عدم الفعل. ففي أحاديثهم، يلجأون إلى الغرائز، ويستنتجون تحاليلهم بالاستناد إلى آراء الآخرين؛ يستخدمون المُشابهة، والاستعارة، والأمثال، والأدوات الأخرى الخطابيّة لإقناع مُستمعيهم بالفائدة، والشرف أو الصواب في اتّباع توصياتهم.

يُستنتج مما تقدّم، **أولاً**، أن الحثّ كالثني، مُوجّهٌ لصالح من يُعطي المَشورة، لا لمن يطلبها، مما يُناهض واجبَ المُستشار، الذي (من خلال تحديد المشورة بحدّ ذاتها) يلتزم بالاهتمام بمصلحة من يُقدّم له التوصية، وليس بمصلحته الخاصّة. فإذا ما وجّه مشورته باتّجاه مصلحته الخاصّة، وهذا ما يتجلّى بصورة كافية في الإلحاح والحديّة الضاغطتين، أو في الحِيَل التي يلجأ إليها لإعطاء المشورة غير المطلوبة أصلاً، والآتية من مبادراته الخاصّة، ستكون مشورته موجّهة بصورة أساسيّة باتّجاه مصلحته الخاصّة، أو بصورة طارئة، وربّما دون أدنى منفعة لمن يتلقّاها.

ثانياً، يتّم اللجوء إلى الحثّ وإلى الثني، عندما يكون الحديث مع

المجموعات العدديّة، لأن الحديث مع شخص واحد، قد يقطعه هذا الشخص، ناظراً في أسبابه بصورة أكثر صرامة ممّا قد تفعله المجموعات العدديّة، التي يمنعها عددها من إمكانيّة المُناقشة والتحاور مع من يتحدّث على السواء مع الجميع في آن.

ثالثاً، من يقومون بالحثّ والثني، عندما يُطلب منهم تقديم المشورة، هم مُستشارون فاسدون، أيّ إنهم باعوا أنفسهم لمصلحتهم الخاصّة. هذا لأن المشورة التي يُقدّمونها، وإن كانت جيّدة بقدر الإمكان، فمن يُعطيها ليس بمُستشار جيّد بقدر ما يكون قاضياً عادلاً من يُصدِر حُكماً عادلاً بهدف نيل مكافأة. وبالمُقابل، عندما يستطيع فرد ما أن يأمر بصورة مشروعة، على غرار الأب في عائلته أو القائد في الجيش، فإن حثّه وثنيه لا يتّسمان فقط بالمشروعيّة، بل إنهما ضروريّان وجديران بالثناء؛ وفي هذه الحالة، لم تعد المسألة مسألة مشورة، بل مسألة أوامر؛ هذه الأوامر، عندما تكون مُتعلّقة بتنفيذ أعمال عقيمة، تستوجب اللُجوء إلى الضرورة أحياناً، وإلى الإنسانيّة دائماً، للتخفيف من حدّة الأوامر المُعطاة، عبر التشجيع وعبر نبرة المشورة وصيغتها، بدل لُغة الأمر القاسية.

وقد نجدُ في الكتاب المُقدّس أمثلة على الفرق بين الأمر والمَشورة في الأسلوب الذي يُعبَّر به عنهما، (سفر الخُروج 20/ 3): لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي؛ (المصدر عينه الآية 4): «لا تصنع لك منحوتاً ولا صورة شيء..". (المصدر عينه الآية 7): "لا تلفظ اسم الرب إلٰهك باطلاً...»؛ (المصدر عينه الآية 8): "اذكر يوم السبت لتقدّسه"؛ (المصدر عينه الآية 12): «أكرم أباك وأمك...»؛ (المصدر عينه الآيتان 13 و15): «لا تقتل... لا تسرق»، إلخ. هذه كُلّها وصايا، طالما أن السبب الذي يُرغمنا على إطاعتها آتٍ من إرادة الله ملكنا، وهو من تترتّب علينا إطاعته. لكنّ هذه الأقوال (إنجيل القدّيس متّى 19/ 21): «... فاذهب وبع أموالك وأعطها للفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال فاتبعني»، هي بمثابة المشورة، لأن السبب الذي يدفعنا إلى الفعل، آتٍ

من مصلحتنا الشخصيّة، وهي بلوغ الكنز في السماء. أمّا هذه الأقوال، (إنجيل القدّيس متّى 21/ 2): «... إذهبا إلى القرية التي تُجاهكما، تجدا أتاناً مربوطةً وجحشاً معها، فحُلّا رباطها وأْتياني بها»، هي أمر، لأن السبب الذي يدفعهم إلى القيام بالعمل مُستمدٌّ من إرادة سيّدهم. لكنّ الأقوال التالية (أعمال الرُسل 2/ 38): «... توبوا، وليعتمد كلّ منكم باسم يسوع المسيح...» هي بمثابة المشورة طالما أن السبب الذي يدفعنا إلى القيام بذلك، لا يعود بالمنفعة على الله تعالى، الذي سيبقى ملكاً على الدوام، مهما كان نوع تمرّدنا، بل سيعود لمنفعتنا نحن، غير القادرين بأيّ وسيلة على الفرار من العقاب المُسلّط فوق رؤوسنا نتيجة خطايانا السابقة.

وكما أن الفرقَ بين المَشورة والأمر مُستنتجان من طبيعة المشورة، ممّا يعني استدلال المنفعة أو الضرر لدى الشخص المعني بالمشورة، على أثر النتائج الضروريّة أو المُحتملة للفعل المُقترح، كذلك، قد نستخلص من هنا الفرق بين المُستشارين الأكْفاء والمُستشارين غير الأكْفاء. فالخبرة ليست في الواقع سوى ذاكرة لنتائج أفعال مُشابهة جرت سابقاً؛ والمشورة ليست سوى الخطاب الذي تُنقل فيه هذه الخبرة إلى الآخرين، إذ إن مزايا ونقائص المشورة مُشابهة للمزايا والنقائص الفكريّة. وبالنسبة إلى شخص الدولة، يكون مُستشاروه ذاكرته وخطابه الفكريّ. ويُضاف إلى هذا الفرق بين الدولة والإنسان، فرق هام، وهو أن الإنسان الطبيعي يكتسب خبرته عبر الإدراك الحسّي للأشياء الطبيعيّة؛ فهذه الأشياء تُرتّب عليه نتائج خالية من الأهواء أو المصالح الخاصّة، بينما من يعطون المشورة لشخص يمثّل الدولة، غالباً ما يملكون أهدافاً خاصّة وأهواء تجعل مشورتهم مشبوهة وغير صادقة. وبالتالي، يجب وضع شرط أوّل على المُستشار الجيّد وهو أن لا تتعارض أهدافه ومصالحه مع أهداف ومصالح من يستفيد من مشورته.

ثانياً، تكمن مهمّة المستشار، عندما يكون عملٌ ما موضوعَ نقاش، في جعل نتائج هذا العمل جليّة، بحيث يستطيع من يستفيد من المشورة تلقّي

معلومات صحيحة وذات مضمون واضح؛ كما يترتّب على المُستشار أن يُبدي آراءه في صيغة تجعل خطابه قادراً على إظهار الحقيقة. بعباراتٍ أُخرى، يجب أن يكونَ خطابُه مُعزّزاً بالحُجج عبر عباراتٍ مُعبّرة ومُلائمة، مُستخدماً الإيجاز المُتناسب مع الوضوح. عندئذٍ، ستكون الاستنتاجات الارتجالية وغير الأكيدة (على غرار تلك المأخوذة من الأمثال ومن سلطة الكتب، والتي لا تُحدّد الجيّد والسيّئ على ضوء الحجج، بل عبر نقل واقعة أو رأي مُعيّن)، كما الصياغات الغامضة، والمُبهمة، والمُلتبسة، وأيضاً جميع الخطابات الاستعاريّة التي تُؤجّج الأهواء (لأن هذه الأنواع من الاستدلالات والصياغات صالحة فقط للتضليل ولتوجيه المُستفيد من المشورة باتّجاه أهداف أخرى مُختلفة عن أهدافه الخاصّة)، غير مُناسبة لوظيفة المُستشار.

ثالثاً، وطالما أن كفاءة المُستشار آتية من الخبرة ومن الدراسة المُطوّلة، وأنه ما من أحد يتمتّع بالخبرة المطلوبة في شتّى المجالات الخاصّة بإدارة دولة كُبرى، فلا يوجد مُستشار جيّد، باستثناء من تمرّس في القضايا مُطوّلاً، بل أيضاً من محّص فيها ملياً، وتمعنّ في دراستها. في الواقع، وحيث إنه يعود إلى الدولة أن تُحافظ على سلامة الناس في الداخل وأن تذود عنهم ضد الاجتياحات الخارجيّة، ممّا يستلزم معرفةً خاصّة بالجنس البشريّ، وبحقوق نظام الحكم، وبطبيعة الإنصاف، وبالقانون، وبالعدالة والشرف، ممّا لا يُكتَسب إلّا بالعلم؛ يجب أيضاً معرفة، القوّة، والوسائل، والأمكنة العائدة للوطن الأم وللُبلدان المُجاورة، وكذلك اتّجاهات ومشاريع الأُمم القادرة كافة على التسّبب بالمتاعب في شتّى الأحوال. وهذه المعرفة ليست قريبة المنال إلّا من خلال الخبرة الطويلة. في كلّ هذه المجالات، يتطلّب مجموع التفاصيل بل أيضاً كلّ تفصيل على حدة، سنّاً مُحدّدة، وقوّة رصد خلال سنوات طوال، ودراسات تفوق الدراسات العاديّة. هذا وإن الذكاء المطلوب لدى المُستشار، هو كما سبق وذكرنا (في الفصل 8) قوّة التمييز. في هذا المجال، تأتي الفروق بين الأفراد من التربية؛ فبعضهم قد تلقّى تربيةً عبر نوعٍ من الدراسات أو الأعمال، وبعضهم

الآخر عبر أُسلوب مختلف. عندما تتوافر قواعد أكيدة بالنسبة إلى القيام بأمر مُعيّن (على سبيل المثال، قواعد الهندسة في مجال الآليّات والأبنية)، لا تُضاهي كلّ خبرة العالم، مشورة من درس القاعدة أو وجدها. وعندما لا تتوافر قاعدة كهذه، يكونُ مَنْ يملك الخبرةَ الأكبر في هذه القضيّة المُحددة، هو من يتمتّع بأفضل قدرة على التمييز، وبالتالي فهو أفضل مُستشار.

رابعاً، وبُغية التمكّن من تقديم المشورة لدولة ما بشأن قضيّة تخصّ دولة أخرى، ضروريّ أن يجري الاطّلاع على المعلومات والمُراسلات الآتية من هذه البلدان، وعلى مراجع المُعاهدات والصفقات الأخرى الخاصّة بالدولة، والحاصلة فيما بينها - وهو أمر لا يستطيع أحد أن يقوم به باستثناء من يعتقد الممثّل أنهم مؤهلّون للقيام به في هذه القضيّة. ونرى هنا أن من لم تُطلب منه المشورة، لن يتمكّن من تقديم أيّ مشورة مُفيدة.

خامساً، وإذا ما افترضنا عدداً من المُستشارين، سوف تكون المشورة أفضل إذا ما جرى الاستماع إليهم مُنفصلين، بدلاً من مُجتمعين، وذلك لأسباب عديدة. أولها هو أن سماعهم مُنفصلين يؤدّي إلى تلقّي رأي كلّ منهم، بينما إذا كانوا مُجتمعين، سيُعطي بعض منهم رأيه عبر عبارة نعم أو كلّا، أو عبر أيديهم أو أرجلهم، دون أن يحملهم على ذلك رأيهم الخاص، بل بلاغة شخص آخر، أو خوفاً من الإخفاق في إعجاب بعض المُتكلّمين أو المجموعة كلّها، من خلال مُعارضتهم الرأي؛ أو أيضاً خوفاً من الإيحاء باستيعاب أقلّ للموضوع، مُقارنةً مع الذين نالوا تأييد رأي مخالف. والسبب الثاني هو: أنه في المجموعة، ضروريّ أن تكون مصالح بعضهم مُناهضة لمصالح الشأن العام؛ وهؤلاء تجعلهم مصالحهم في وضع غرائزيّ، والغريزة تؤدّي إلى البلاغة، والبلاغة تستميل الآخرين فتجعلهم من الرأي ذاته. في الواقع، عندما يكون البشر مُتفرقين، تكون أهواؤهم مُعتدلة، على غرار نار الجمر؛ بينما تُشبه المجموعة الجمرات المُتوهّجة بعضها قرب بعض (وبخاصّة عندما تؤجّجها الأحاديث المُسهبة) إلى حين إشعال الدولة بحجّة منحها المشورة. والسبب

الثالث هو: أنه عند سماع كلّ مُستشار على حدة، يجوز النظر(عند الاقتضاء)، في حقيقة أسبابه، أو في معقوليّتها، كما في ركائز رأيه، عبر مُقاطعته المُتكرّرة وعبر الاعتراضات؛ وهذا أمر غير وارد في المجموعة (بشأن كلّ مسألة شائكة) حيث قد نبقى في الحيرة والشكّ أمام تنوّع وُجهات النظر حول الموضوع، بدل الاختيار الواضح للموقف الواجب اعتماده.

إضافةً إلى ذلك، لا توجد مجموعة مُجتمعة بهدف مشورة، إلّا وتحوي على بعض الذين يطمحون إلى إظهار بلاغتهم وعلمهم في مجال السياسة، والذين يُعطون رأيهم غير مُبالين بالموضوع المقصود، بل عبر نيل التصفيق لخطاباتهم المُسهبة، المأخوذة بتفاصيلها المُتنوّعة عن كُتّاب آخرين: فيُشكّل هذا خروجاً عن الموضوع وضياعاً للوقت بالنسبة إلى المشورة الجديّة، ممّا لا يحصل في مشورة مُنفصلة تتسم بالسريّة. والسبب الرابع هو: أنه خلال المُداولات ذات السريّة المُفترضة (وهي حالة الشؤون العامّة في مُناسبات عديدة)، تكون المشورة الصادرة عن عدّة اشخاص، خاصّة في المجموعات، خطيرة. فيجب على المجموعات أن تُسلّم هذه الأمور إلى مجموعات أصغر، حيث يكون الأشخاص مُختصّين في هذه الشؤون، ويتمتّعون بالوفاء الذي يوحي بأعلى درجة من الثقة.

في الختام، من هو الذي سيوافق على أخذ المشورة من مجموعة كُبرى من المُستشارين، فيتمنّى ويقبل بخدماتها بشأن زواج أولاده، وتنظيم أراضيه، وإدارة منزله أو أملاكه الخاصّة، خصوصاً إذا وجد بين هؤلاء المُستشارين من لا يريد له الازدهار؟ إنه من يقوم بأعماله عبر الاستعانة بعدّة مُستشارين مُتحفّظين، فيستشير كلاً منهم على حدة لأجل كفاءته الخاصة، يبذل أفضل ما بوسعه، على غرار لاعب كُرة المضرب الذي يستخدم شركاء مؤهّلين فيُعيّنهم في أمكنة مُلائمة. ولعلّ أفضل فرد، هو من يُعوّل على قوّة التمييز لديه دون سواها، كما يفعل من ليس لديه أيّ شريك. بالمُقابل، من يكون عرضةً للتأرجح يميناً ويساراً في قضاياه عبر دسائس المشورة، لا يستطيع أن يُقرّر خارجَ غالبيّة الآراء

المُتطابقة، بحيث يكون تنفيذ القرار مُؤجّلاً عادةً (من باب الرغبة أو المصلحة) من الفريق المُعارض، هو من يقوم بأسوأ الأمور وشبيهاً بمن تستهويه الكرة؛ فبالرغم من أنه لاعب جيّد، ستكون حالته حالة من يُنقل في سيّارة، أو في أيّ آلة ثقيلة أخرى، بحيث تُعيقه الآراء والجُهود غير المُلائمة الصادرة عن الذين يقودونه؛ وكلّما كانوا كُثراً، ساءت الأمور؛ لكنّ الأسوأ، هو عندما يوجد بينهم من يريد التخلّص منه. وبالرغم من صحّة القول: بأن العيون المُتعدّدة ترى أكثر من عين واحدة، لن يكون الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى المُستشارين المُتعدّدين، بل عندما يؤخذ القرار النهائي من شخص واحد فقط. بعبارات أخرى، طالما أن العيون المُتعدّدة ترى الشيء نفسه من زوايا مُختلفة، فقد ينظر المُستشارون باتّجاه مصلحتهم الخاصّة: هؤلاء لا يُريدون تفويت الفرصة، فينظرون حولهم بواسطة عينين اثنتين، على الرغم من أن استهدافهم يجري بعين واحدة. وبالتالي، لا تستطيع دولة شعبيّة كبيرة أن تُحافظ على ذاتها على الإطلاق، سوى من خلال عدوّ خارجي يجعلها تتّحد، أو من خلال سمعة مُشرّفة لرجل عظيم داخلها، أو من خلال مشورة بعضهم السريّة، أو خوفاً من تأثير بعض الزُمَر المُتساوية على بعضها، وليس عبر استشارات المجموعة العلنيّة. أمّا بالنسبة للدول الصغيرة، فسواء أكانت شعبيّة أو ملكيّة، لن توجد حكمةٌ بشريّة قادرة على حمايتها طويلاً بقدرِ ما تدوم غيرةُ جيرانها الأقوياء.

26

في القوانين المدنيّة

أعني بالقوانين المدنيّة، القوانين التي يكون الناس حيالها مُلزمين باحترامها، لأنهم أعضاءٌ في دولةٍ مُعيّنة وليس في أيّ دولة. في الواقع، تعود معرفةُ القوانين الخاصّة إلى المُختصّين بدراسة قوانين بُلدانهم المختلفة، بينما تعود دراسة القانون المدني بصورة عامّة إلى كلّ فرد. كان قانون روما القديم معروفاً بالقانون المدني، إذ كانت تعني لفظة سيفيتاس Civitas الدولة. أمّا البلدان التي ضُمّت إلى الامبراطوريّة الرومانيّة والتي خضعت لهذا القانون، فتحتفظ بالقسم الذي يناسبها من هذا القانون، وتُسمّي هذا القسم بالقانون المدني، بُغية تمييزه عن قوانينها المدنيّة الخاصّة. لكن ليس هذا الموضوع المقصود ها هنا، لأن هدفي ليس إظهار ماهيّة القانون هنا أو هناك، بل إظهار ماهيّة القانون على غرار أفلاطون، وأرسطو، وشيشرون، وآخرين ممّن فعلوا ذلك دون الادّعاء بدراسة القانون[1].

---

(1) هذا الإيضاح ضروريّ من هوبز: فرأيه هنا (كما في مكان آخر)، ليس برأي رجل قانون، بل رأي فيلسوف. وهو يريد التطرّق إلى طبيعة القانون وتحديده، وليس إلى القانون الوضعي. ويتبع أسلوباً هندسياً: فتحديده للقانون (بعد فقرتين أدناه) يصف آلية ولادته وخصائصه: فالقانون هو أمر (ليس بمشورة، راجع الفصل السابق) يُرتّب الطاعة، وهو ثمرة الإرادة السياديّة؛ وأخيراً فهو يهدف إلى التمييز بين العدل والظلم ـ والعدل هو ما يطابق القانون.

بدايةً، يبدو جليّاً أن القانون ليس، بصورة عامّة مشورة بل أمراً؛ وليس المقصود الأمر الصادر عن أيّ شخص والموجّه إلى أيّ شخص، بل الأمر الموجّه إلى أيّ شخص مُرغم مُسبقاً على إطاعته. بالنسبة إلى القانون المدني، لا يمكن أن يُضاف إلى التحديد سوى اسم الآمر، وهو شخص الدولة. من ثمّ، يجوز تحديد القانون المدني على هذا النحو: القانون المدني هو مجموعة القواعد التي أمرت بها الدولة كلّ فرد، بواسطة الأقوال أو خطيّاً، أو بواسطة إشارة أخرى كافية صادرة عن الإرادة، بُغية استخدامها بهدف تمييز القانون عن الضرر، أي بعبارات أخرى، بهدف تمييز ما هو مُخالف وما هو غير مُخالف للقاعدة.

كلُّ ما يوحي به هذا التحديد بديهيّ للنظرة الأولى. في الواقع، يرى كلّ شخص أن بعض القوانين موجّه إلى كلّ الأفراد بصورة عامّة، وبعضها مُوجّه لبعض الأقاليم الخاصّة، وبعضها يخصّ بعض النشاطات الخاصّة، وبعضها الآخر يخصّ أشخاصاً مُعيّنين؛ وبالتالي، فهي قوانين بالنسبة إلى كلّ من يتوجّه إليه الأمر، وإليه دون غيره. كما أن القوانين هي قواعد العدل والظلم، إذ لا ظلم ما لم يكن مُخالفاً لقانون مُعيّن. أيضاً، لا يستطيع أحد أن يضع القوانين باستثناء الدولة، لأن خضوعنا هو للدولة فقط، ولأن الأوامر يجب أن تُبلّغ بواسطة إشارات كافية، لأن كلّ ما عداه يؤدّي إلى ارتباكٍ في طاعتها. إن كلّ ما يأتي بمثابة استنتاجٍ ضروريّ لهذا التحديد، يجب أن يُعتبر صحيحاً. لذلك، سوف أستخلص ما يلي:

1. وحده الحاكم المُطلق في كلّ الدول، هو المُشرّع، أكان شخصاً واحداً، على غرار نظام الملكيّة، أم مجموعة من الأشخاص، على غرار الديمقراطيّة أو الأرستقراطيّة. فالمُشرّع هو في الواقع من يضع القانون. والدولة تقوم بفرض القواعد والتوصية باحترامها والتي تُسمّى بالقانون؛ وعليه، فإن الدولة هي المُشرّع. لكنّ الدولة ليست شخصاً ولا تملك القدرة على القيام بأيّ شيء، إلّا عبر مُمثّلها (الذي هو الحاكم المُطلق)؛ وبالتالي وحده الحاكم

المُطلق هو المُشرّع. وللسبب عينه، لا يستطيع أحد أن يُلغي قانوناً، باستثناء الحاكم المُطلق، لأن إلغاءه غير جائز سوى عبر قانون آخر يمنع تطبيقه.

2. إن الحاكم المُطلق في دولةٍ ما، أكان شخصاً أم مجموعة، غيرُ خاضعٍ للقوانين المدنيّة. ولمّا كان يتمتّع بسلطة وضعِها أو حلِّها، يستطيع عندما يشاء، أن يتحرّر من هذا الخضوع، من خلال إبطال القوانين التي تُزعجه، فيضع القوانين الجديدة، وبالتالي فقد كان حرّاً سابقاً. وحريّته هي رهن إرادته. ولا يجوز أيضاً لأيّ شخص أن يكون مُلزماً تجاه ذاته، لأن القادر على الإلزام قادر على التحرير، وعليه من يُلزم نفسه، ليس مُلزَماً.

3. عندما يَمنح العُرف المُطبّق لمدّة طويلة سلطة القانون، لا تأتي هذه السلطة من المُدّة المذكورة، بل من إرادة الحاكم المُطلق المُعلنة عبر صمته (في الواقع، أحياناً يكون الصمت دليلاً على الرضا)، ولا يُصبح العُرف قانوناً، إلّا بقدر ما يصمت الحاكم المُطلق بشأنه. وعليه، فإذا طرح الحاكم المُطلق مسألة في القانون، مُستنداً ليس إلى إرادته الآنيّة، بل إلى القوانين الموضوعة سابقاً، فلن تكون المُدّة الزمنيّة مُخالفةً لقانونه، بل يجب بحث المسألة وفقاً للإنصاف. في الحقيقة، هُناك دعاوى ظالمة وأحكام ظالمة، تبقى دونما رقابة خلال فترة أطول من تلك التي قد نتذكّرها. ولا يأخذ القانونيّون بالقوانين العُرفيّة، إلّا بتلك المنطقيّة منها، بحيث إنه يجب إلغاء الأعراف السيّئة: وعليه، فالحكم بشأن ما هو منطقيّ وما يستوجب الإلغاء، عائد إلى من يضع القانون، أي إلى المجموعة المُطلقة السلطة، أو العاهل.

4. إن قانون الطبيعة والقانون المدني يحويان بعضهما بعضاً، ويتعادلان نطاقاً. في الحقيقة، إن قوانين الطبيعة التي تكمن في الدولة الفطريّة، في الإنصاف والعدالة وعرفان الجميل، والفضائل الأخلاقيّة الأخرى القائمة على الأخيرة (راجع نهاية الفصل 15)، ليست قوانين بالمعنى الحقيقي، بل مزايا تؤهّل البشر إلى السلم والطاعة. فور تأسيس الدولة، تُصبح قوانين بصورة فعليّة،

ولكن ليس قبل ذلك، لأنها تكون حينئذٍ بمثابة الأوامر الصادرة عن الدولة، وأيضاً قوانين مدنيّة. هذا لأن السلطة المُطلقة تُرغم البشر على طاعتها[2]. في الحقيقة، استناداً إلى الفروق الموجودة بين الأفراد، يتطلّب موضوع تحديد الإنصاف، والعدالة، والفضيلة الأخلاقيّة، وموضوع إخضاع هؤلاء الأفراد لها، إصدار قرارات من السلطة المُطلقة، وفرض عقوبات على من يُخالفها - والقرارات هي بالتالي جزء من القانون المدني. إن قانون الطبيعة هو جزء من القانون المدني في كلّ دول العالم. وبصورة مُقابلة أيضاً، يُشكّل القانون المدني جزءًا من الأمور التي تُمليها الطبيعة. في الواقع، العدالة هي نتيجة إملاء قانون الطبيعة، بما تحويه من تنفيذ لاتفاقات مُعيّنة ومنح كلّ مُستحق إلى صاحبه. لكنَّ كلّ فرد في الدولة مُلزم بإطاعة القانون المدني (سواء كان الأمر بين الأفراد، عند اجتماعهم لاختيار مُمثّل مُشترك، أو مع الممثّل ذاته، فرداً فرداً، عندما يعدون، بعد خضوعهم نتيجة القوّة، بالطاعة بحيث يضمنون حياتهم)؛ وبناءً عليه، فإن إطاعة القانون المدني هي أيضاً قسم من قانون الطبيعة. فالقانون المدني والقانون الطبيعي ليسا أنواعاً مُتعدّدة من القوانين، بل هي أقسامٌ مُختلفة من القانون، حيث يكون القانون المدني القسم المُدوّن، والقانون الطبيعي[3] القسم غير المُدوّن. في المقابل، يجوز أن يكون القانون الطبيعي مُوجزاً ومحدوداً: فالانتهاء من إنتاج القوانين هو صورة عن هذه المحدوديّة عينها، التي

---

(2) «قانون الطبيعة والقانون المدني يحوي بعضهما بعضاً، ويتعادلان نطاقاً، هو اقتراح شهير يوضحه هوبز في السطور التالية: «قانون الطبيعة هو جزء من القانون المدني في جميع دول العالم». والأمر على هذا النمط لأن قانون الطبيعة (الذي صيغ بنوع من الصلابة) غير قابل للإلغاء عند تأسيس السلطة المُطلقة، طالما أن إنشاء الدولة يهدف إلى فرض احترام العدالة. فإذا كان قانون الطبيعة جزءًا من القانون المدني (الوضعي)، فهذا لأن الحاكم المُطلق وحده قادر على جعله فعّالاً، وفق ما يقوله هوبز.

(3) وكأن الانتقال إلى الدولة، هو انتقال إلى التدوين، من وجهة نظر أخلاقيّة.

من دونها يستحيل أيّ سلم. فالقانون لم يدخل العالم سوى للحدّ من حريّة الأفراد الطبيعيّة، بحيث لا يؤذي بعضهم بعضاً، بل يتعاونون ويتّحدون ضد العدوّ المشترك.

5. إذا كان الحاكم المُطلق في الدولة يُسيطر على شعب كان يعيش في ظُلّ قوانين أخرى مُدوّنة، وقام بعدها بالحكم بموجب هذه القوانين التي كان خاضعاً لها في الفترة السابقة، تكون هذه القوانين قوانين المُنتصر المدنيّة، وليست قوانين الدولة المهزومة. في الحقيقة، ليس المُشرّع ذلك الشخص الذي يضع القوانين في الأصل، بل ذلك الذي يؤدّي نفوذه إلى أن تستمرّ بوصفها قوانين. وبناءً عليه، وحيثما تتعدّد الأقاليم داخل أراضي سيادة الدولة، وداخل هذه الأقاليم، توجد قوانين مختلفة مُسمّاة عادةً بأعراف كلّ إقليم، لا يجوز اعتبار أن هذه الأعراف تستمد قوّتها من المُدّة الزمنيّة الطويلة فحسب، بل كانت سابقاً قوانين مُدوّنة أو معروفة على نحو آخر، على غرار الدساتير وأنظمة الحكّام المُطلقين؛ وهي إن أصبحت حالياً قوانين، فليس بفعل مرور الزمن، بل بفعل دساتير الحُكّام المُطلقين الحاليين. ولكن، إذا ما وُجد قانون غير مُدوّن، واجب الاحترام بصورة عامّة في جميع أقاليم أرض سياديّة مُعيّنة، ولم يظهر أي جور في استخدامه، فلن يكون هذا القانون سوى القانون الطبيعي الذي يُلزم مُجمل الصنف البشريّ على حدّ سواء.

6. نرى بالتالي أن القوانين كافة، المُدوّنة وغير المُدوّنة، تستمد نفوذها وقوّتها من إرادة الدولة، وبعبارة أخرى من إرادة المُمثّل، الذي هو في النظام الملكيّ، العاهل، وفي الدول الأخرى المجموعة ذات السلطة المُطلقة[4]. انطلاقاً من هنا، يمكن التساؤل عن مصدر الآراء الواردة في أهمّ المؤلّفات الصادرة عن قانونيّين من دول مُختلفة، والتي تربط السلطة التشريعيّة بأفراد أو

---

(4) هذا هو مبدأ من مبادئ السيادة منذ بودان: يمنح الحاكم المُطلق قوّة القانون إلى العرف (وإلى القانون الطبيعي) ـ وهو غير خاضع لهما.

بقُضاة تابعين. على سبيل المثال، الرأي القائل بأن القانون العُرفيّ يخضع لرقابة البرلمان دون سواه؛ هذا الأمر صحيح فقط حيثما يملك البرلمان السلطة المُطلقة، فلا يجوز أن يجتمع أو يُحلّ سوى بإرادة أعضائه. فإن كان لأحد أيضاً الحقّ في حلّه، سيكون له حقّ الرقابة عليه، وبالتالي، حقّ مُراقبة ما قام بمُراقبته. إذا كان هذا النوع من الحقّ غير موجود، لن يكون البرلمان مُراقباً للقوانين، بل الملك في البرلمان. وحيثما يكن البرلمان سيّداً مُطلق السلطة، فإنه يستطيع أن يجمع العدد الذي يُريده من الحُكماء من البلدان الخاضعة له، لأيّ سبب كان؛ وعندئذٍ لن يصدّق أحد أن هذه المجموعة قد اكتسبت بهذه الطريقة السلطة التشريعيّة لذاتها. وهناك أيضاً تلك المادّة القائلة بأن سلاحَي الدولة هما القوّة والعدالة؛ فالقوّة كامنة في الملك، والعدالة مودَعة بين أيدي البرلمان. وكأنما يجوز أن تكون الدولة قائمة على قوّة موجودة في يد لا تستطيع العدالة أن تأمرها وتحكمها.

7. بالنسبة إلى مسألة عدم تعارض القانون مع العقل، يتّفق القانونيّون، بالنسبة إلى النصّ، أنه لا يُشكّل (والمقصود أيّ عبارة فيه) القانون، بل القانون هو كلّ ما يتوافق مع نيّة المُشترع. وهذا الأمر صحيح، لأن الشكّ هو في معرفة مصدر المنطق الذي سيُشكّل القانون. فمن غير المعقول أن يكون المنطق منطقاً خاصّاً، لأنه ستوجد تناقضات في القوانين بقدر ما يوجد تناقضات في المدرسة (هذا إذا ما عولج الموضوع على غرار إد. كوك، الذي تكلّم عن كمال المنطق المُصطنع الناتج عن الدراسة المُطوّلة، والمُراقبة، والخبرة ـ وهذا ما كان عليه شخصيّاً) ـ، لأن الدراسة المُطوّلة قد تزيد وتُثبّت أمثالاً خاطئة. وعندما يجري البناء على ركائز مغلوطة، يكون الخراب بقدر البناء؛ فبالنسبة إلى المُنهمكين بالدراسة والمُراقبة خلال الفترة ذاتها، وبالاهتمام ذاته، تكون وينبغي أن تكون خلاصاتهم غير مُنسجمة: وعليه، لا يتكوّن القانون من اجتهاد أو من حكمة القضاة التابعين؛ بل من منطق ذلك الرجل المُصطنع، أي الدولة وقيادتها. وبما أن الدولة تُشكّل عبر ممثّلها شخصاً واحداً، لن تبرز التناقضات بسهولة في

القوانين؛ أمّا إن وُجدت، بوسع المنطق عينه أن يستبعدها من خلال التفسير والتعديل. في المحاكم كافة، يكون الحاكم المُطلق (الذي هو الدولة بذاته)، هو القاضي. وعلى القاضي التابع أن يتنبّه للمنطق الذي دفع الحاكم المُطلق إلى وضع هذا القانون، ولأن يكون حكمه مُتناسباً مع ذلك المنطق؛ فالحكم هو حكم الحاكم المُطلق، وإلّا سيكون حكمه الخاص، وبالتالي مُتّسماً بالظلم.

8. بالنسبة إلى كون القانون بمثابة الأمر، وبما أن الأمر يكمن في الإعلان أو التعبير عن إرادة من يأمر شفهيّاً، أو خطيّاً، أو بواسطة أيّ أسلوب آخر فعّال، يُفهم من هنا، أن أمر الدولة هو بمثابة قانون تجاه من يملكون الوسائل للاطّلاع عليه، وهم وحدهم دون سواهم. هذا وما من قانون سائد على البُلهاء، والأطفال، والمجانين كما هو على البهائم المُتوحّشة؛ فهُم عاجزون عن بلوغ العدل أو الظلم، لأنهم لم يتمكّنوا يوماً من وضع أيّ اتفاقيّة أو من فهم مفاعيلها؛ فلم يتعهّدوا يوماً بإجازة أفعال الحاكم المُطلق، كما يقتضي الأمر لتأسيس الدولة. على غرار الذين حرمتهم الطبيعة أو حادث ما من وسائل الاطّلاع على جميع القوانين وبشكل عام، من يُحرم من وسائل الاطّلاع على قانون خاص، بسبب حادث خاص، غير ناتج عن خطئه الشخصيّ، معذور إن لم يحترم هذا القانون: بالمعنى الحصري، لا يُشكّل هذا القانون بالنسبة إليه قانوناً. فمن الضروريّ هنا اعتبار الأساليب والإشارات الفعّالة التي تسمح بالاطّلاع على القانون، وبمعنى آخر، اعتبار مشيئة الحاكم المُطلق، أكان ذلك في النظام الملكيّ أم في أيّ نظام آخر.

أوّلاً، المسألة المطروحة هي قانون يُلزم الأفراد كافة دونما استثناء، وهو قانون غير مُدوّن، أو غير مُعلن رسميّاً بأيّ وسيلة، في أمكنة تُمكّن كلّاً منهم من الاطّلاع عليه، هذا هو قانون الطبيعة. مهما كان القانون الذي يجب الاطّلاع عليه، ليس عبر أحاديث الآخرين، بل عبر منطق كلّ شخص، ينبغي أن يكون مقبولاً من منطق الجميع ـ وهو أمر لا ينطبق إلّا على قانون الطبيعة. فهذا القانون لا يحتاج إلى العلنيّة أو إلى النشر، طالما أنه مشمول بذلك القول

المأثور الوحيد، الحائز على إجماع العالم: لا تفعل بالآخرين ما تظنّه غير منطقيّ أن يفعله بك الآخرون.

ثانياً، المسألة المطروحة هي القانون الذي لا يُلزم إلّا فئة من الناس، أو فرداً واحداً، وهو غير مُدوَّن، وغير علنيّ عبر العبارات، فيخصّ أيضاً قانون الطبيعة، وهو معروف بالوسائل والإشارات عينها التي يتميّز بها أشخاص هذه الفئة عن الأشخاص الآخرين. في الواقع، لا يمكن لأيّ قانون غير مُدوَّن، أو لم يصبح علنيّاً بطريقة أو بأخرى من الجهة التي وضعته، أن يكون معروفاً سوى من خلال منطق الذي يُطيعه، وعليه فالقانون هو قانون مدنيّ، بل أيضاً قانون طبيعيّ. على سبيل المثال، إذا لجأ الحاكم المُطلق إلى وزير عام دون إعطائه تعليمات خطيّة حول ما يجب أن يفعل، يكون الأخير مُرغماً بالاستناد إلى تعاليم المنطق على سبيل التعليمات. إن أقام قاضياً، على الأخير أن يكون على علم بأن حكمه يجب أن يتوافق مع منطق الحاكم المُطلق، وهو منطق الإنصاف دائماً - الأمر الذي يخضع له القاضي بموجب قانون الطبيعة. فإذا ما أقام سفيراً، على الأخير، (في كلّ الشؤون غير الواردة في تعليماته الخطيّة)، أن يتّخذ ما يُمليه عليه المنطق على سبيل التعليمات، وهي أفضل مُساهمة في مصالح الحاكم المُطلق؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى الوزراء العامّين الآخرين كافة أو المحرومين من السلطة المُطلقة. ولعلّ هذه التعليمات برُمتّها الصادرة عن المنطق الطبيعي، مشمولة بتسمية واحدة هي الإخلاص، الذي هو فرع من العدالة الطبيعيّة.

باستثناء قانون الطبيعة، ينبغي على القوانين الأخرى كافة، بالنظر إلى جوهرها، أن تُعلن إلى كلّ فرد، المُلزم بإطاعتها، إمّا عبر الألفاظ، وإمّا خطيّاً، وإمّا بواسطة أيّ عمل آخر معروف صادر عن السلطة المُطلقة. في الواقع، لا يمكن استيعاب منطق الآخر سوى عبر ألفاظه الخاصّة، أو أعماله، أو تقدير هدفه ونيّته اللذَين يُفترض أن يُطابقا الإنصاف والمنطق، في شخص الدولة. في العُصور الغابرة، وقبل أن تنتشر الكتابة، غالباً ما كانت القوانين على شكل

أبيات شعريّة، بحيث كان الأناس الأفظاظ يتلذّذون في غنائها أو في تلاوتها، كما كانوا الأكثر قُدرةً على حفظها. للسبب عينه، نصح سليمان أحد الأشخاص بحفظ الوصايا العشر على أصابعه العشر (سفر الأمثال 7/ 3). أمّا القانون الذي منحه موسى إلى بني إسرائيل عند تجديد العهد، فقد أمرَ بأن يُعلّموه جيداً إلى بنيهم، بحيث يتحدّثون عنه في البيت كما على الطريق، عند النوم أو عند القيام، كما أمر بأن يُكتَب على دعائم أبواب البيوت (سفر تثنية الاشتراع 11/ 19)، ويُجمع الشعبُ من رجال، ونساء، وأطفال لكي يسمعوا كلمات هذه الشريعة (سفر تثنية الاشتراع 31/ 12).

ولا يكفي أن يكون القانونُ مُدوَّناً أو علنيّاً، بل يجب أن يحملَ إشاراتٍ ظاهرة تؤكّد مصدرَه، وهو إرادةُ الحاكم المُطلق. في الحقيقة، بإمكان الأفراد أن ينشروا القوانين التي يريدونها دون السلطة التشريعيّة أو ضدها، عندما يملكون، أو يظنّون أنهم يملكون القوّة الكافية لبناء مشاريع غير عادلة، لإنجازها بأمان إرضاءً لطموحاتهم. فالمطلوب بالتالي، ليس الإعلان عن القانون فقط، بل أيضاً إشارات فعليّة من واضعه كما من السلطة. فمن وضع القانون أو المُشترع، هو في كلّ الدول شخص لا ريب حوله، لأنه الحاكم المُطلق الذي أتى نتيجة قبول كلّ فرد، فهو معروف من الجميع. هذا وإن غالبيّة الناس، قد تفقد ذكرى أوّل تأسيس لدولتها، بسبب جهلها وشعورها بالأمان، بحيث لم تعد تهتم بالسلطة التي ذادت عنها بوجه العدوّ، كما بهويّة من حمى نشاطاتها، ومن أعاد لها حقوقها بعد تعرضّها للضرر؛ ومع ذلك، ما من أحد يتساءل عن الموضوع، فيُساوره الشك في أدنى حدّه، وبالتالي لا عذر إطلاقاً في جهل موقع وجود السلطة المُطلقة. وتُشكّل تعليماً من تعاليم المنطق الطبيعي، وبالتالي، قانوناً طبيعيّاً بديهيّاً، غير قابل للإضعاف من قِبَل أحد، تلك السلطة التي منحته الحماية التي طلبها، أو تلقّاها في الوقت المُناسب ضد الآخرين. بناءً عليه، فالسؤال حول معرفة هويّة الحاكم المُطلق، لا يحمل أيّ شكّ، سوى أنه نتيجة الخطأ الشخصيّ (مهما كان اقتراح الأشخاص السيّئي النيّة). وتأتي الصعوبة في

مسألة إثبات النفوذ الآتي من الحاكم المُطلق، ويتوقّف استبعاد هذه الصعوبة على معرفة المراجع، والمُستشارين، والوزراء، والأختام العامّة، التي بموجبها يجري التدقيق الفعليّ في القوانين كافة. وإذ أقول التدقيق، ولا أستخدم لفظة الإجازة، فلأن التدقيق ليس سوى الإفادة من القانون، كما تسجيله، وليس سلطانه الكامن في إمرة الحاكم المُطلق دون سواه.

فإذا ما قام أحدهم عند حصول ضرر مُعيّن، بفتح نقاش مُتعلّق بقانون الطبيعة، بعبارة أخرى حول الإنصاف العام، سيكون حكم القاضي، الذي منحه التكليف بالمهمّة الصلاحية للنظر في هذه القضيّة، نوعاً من التدقيق الفعليّ في قانون الطبيعة في هذه الحالة بالذات. في الواقع، وبالرغم من أن رأي الشخص الذي يمتهن القانون مُفيد لتفادي المُواجهة، فالرأي يبقى رأياً: على القاضي الذي نظر في النزاع، أن يُعيّن القانون المُناسب.

بالمُقابل، عندما يكون النقاش المُتعلّق بضرر، أو بجريمة، مُرتبطاً بالقانون المُدوَّن، بوسع كلّ فرد الاطّلاع (إن شاء) فعليّاً بشخصه أو بواسطة شخص آخر، عبر اللجوء إلى المراجع، قبل التسبّب بأيّ ضرر أو ارتكاب أيّ جريمة، حول معرفة مسألة وجود أو عدم وجود الضرر؛ بل أكثر من ذلك: عليه أن يقوم بذلك. في الحقيقة، عند وجود الشكّ في الفعل المنوي القيام به، وإن كان الاطّلاع مُمكناً حول مطابقته للعدالة أم لا، يُشكّل القيام بهذا الفعل عملاً غير مشروع. وبالطريقة عينها، من يعتبر أنه كان ضحيّة ضرر مُرتبط بقانون مُدوَّن قابل للاستعلام عنه من قِبَله أو من قِبَل أيّ شخص آخر، وإن قدّم الشكوى قبل مُراجعة القانون، سيكون تصرّفه غير عادل، ويُنبئ عن استعداده لحرمان غيره بدل المُطالبة باحترام حقّه.

وإذا كان النقاش يخصّ إطاعة مأمور عام، فالتدقيق الفعليّ في صلاحياته سيكون قائماً على النظر في تكليفه بالمهمّة التي تحمل الخاتم العام، والإصغاء إلى قراءة مهمتّه، كما الحصول على الوسائل للاطّلاع عليها، وكلّ ذلك بملء

الإرادة. هذا لأن كلّ فرد مُرغم ببذل أقصى جهده للاطّلاع بنفسه على جميع القوانين المُدوَّنة التي قد تخصّ أفعاله الشخصيّة المُستقبليّة.

وعندما يصبح المُشترع معروفاً، كذلك القوانين، أكان عبر التدوين، أو عبر الُطرق الطبيعيّة، أو عبر النشر الفعّال، يبقى تفصيل بالغ الأهميّة لجعل القوانين إلزاميّة. هذا لأن ليس النصّ الحرفيّ هو المقصود، بل النيّة أو المعنى المقصود من ورائها، أي التفسير الحقيقي للقانون (وهو المعنى الذي أعطاه المُشترع)، هو الذي يُشكّل طبيعة القانون. وعليه، فإن تفسير القوانين كافة مرتبط بالسلطة المُطلقة، ولا يجوز أن يكون المُفسّرون سوى الأشخاص الذين يُعيّنهم الحاكم المُطلق (وهو وحده الذي يلتزم الفرد بإطاعته). أمّا فيما عدا ذلك، فقد يشرح المُفسّر اللَبِق القانون على صورة مُخالفة لما أرادها الحاكم المُطلق، فيصبح بالتالي المُفسّر هو المُشترع.

هذا وتحتاج جميع القوانين المُدوَّنة أو غير المُدوَّنة إلى التفسير. فقانون الطبيعة غير المُدوَّن - وبالرغم من سُهولته بالنسبة إلى من يستخدم منطقه الطبيعي دونما تحيّز أو أهواء، والذي لا يعذر من يُخالفه، وإذا ما اعتبرنا أن في بعض الحالات، قلّةً من الأشخاص، بل واحداً منهم، غير مُسيّر باعتزازه بنفسه، أو بأيّ من أهوائه الأخرى - قد أصبح، ضمن القوانين كافة، الأكثر غُموضاً، ويحتاج بالتالي، إلى أكبر عدد من المُفسّرين البارعين. هذا وإن القوانين المُدوَّنة القصيرة، عرضة للتفسير الخاطئ انطلاقاً من المعاني المُتعدّدة للفظة واحدة أو لفظتين؛ أمّا إذا كانت القوانين مُفصّلة، فستكون أكثر غُموضاً بسبب المعاني الكثيرة للألفاظ المُتعدّدة، بحيث إن أيّ قانون مُدوَّن ومعروض بألفاظ قليلة أو عديدة، لن يكون مفهوماً بصورة جيّدة دون فهم مُتكامل للأسباب النهائيّة التي أوجدته: أمّا معرفة هذه الأسباب فمُرتبطة بالمُشترع. فبالنسبة إلى الأخير، لا يمكن أن تتوافر في القانون عقدة مُستحيلة الحلّ، أكان عبر اكتشاف الظُروف والمُلابسات لأجل فكّ العقدة، أم عبر ترسيخها وفقاً لمشيئته (وهذا ما فعله

الإسكندر بواسطة سيفه من خلال فكّ العقدة الغورديّة) بواسطة السلطة التشريعيّة، ممّا يعجز عن فعله أيّ مُفسّر.

هذا ولا يتوقّف تفسير قوانين الطبيعة في دولة مُعيّنة، على مؤلّفات الفلسفة الأخلاقيّة. فقدرة المُحلّلين السياسيّين، لا تجعل آراءهم قوانين، دون نفوذ الدولة، مهما كانت تلك الآراء[5]. هذا وإن ما دوّنتُه في هذا الكتاب بشأن الفضائل الأخلاقيّة وضرورتها للحفاظ على السلام، ليس بقانون لأنني دوّنتُه، بل لأنه يُشكّل في كلّ دول العالم جزءًا من القانون المدني. في الحقيقة، وبالرغم من أن الأمر منطقيّ، لكنّ القانونَ قانونٌ بفضل السلطة المُطلقة؛ وإلّا لكان من الخطأ بمكان تسمية قوانين الطبيعة بالقانون غير المُدوَّن. هذا وهناك مؤلّفات عديدة منشورة من عدّة مؤلّفين، وهي مؤلّفات تتناقض فيما بينها، كما في مضمون كلّ منها.

إن تفسير قانون الطبيعة هو حكم القاضي المُعيّن من السلطة المُطلقة لسماع النزاعات والنظر فيها لكونها مُرتبطة بذلك القانون؛ ويكمن التفسير في تطبيق القانون على الحالة المعروضة. ففي العمل القضائي، لا يقوم القاضي بعمل يتعدّى النظر في استدعاء الفريق والبحث في مُطابقته للمنطق الطبيعيّ، والإنصاف، فيكون الحكم الذي يُصدره هو تفسير لقانون الطبيعة. هذا التفسير هو الأصيل، ليس لأنه حكم صادر عن القاضي وخاص به، بل لأنه صادر في ظلّ سلطة الحاكم المُطلق، بحيث يُصبح حكم القاضي حكم الحاكم المُطلق، فيُشكّل قانون المُتقاضين في حينه.

لكن، وطالما أنه لا يوجد قاضٍ تابع أو حاكم مُطلق معصوم عن الخطأ في حكمه بشأن الإنصاف، وإذا حدث وأن قام قاضٍ لاحقاً، وفي قضيّة أخرى، بإصدار حكم مُخالف أكثر مُطابقةً مع مبدأ الإنصاف، فسيكون مُلزماً

(5) إن الحاكم المُطلق هو المراقب، مهما أُطلقت الحقيقة على لسان الفلسفة.

بالقيام بهذا العمل. والسبب هو أنه لا يجوز أن يُشكّل خطأ أحدهم قانونه الخاص، كما لن يلزمه هذا القانون بالاستمرار في هذا الخطأ. كما أن القانون المذكور لن يصبح (للسبب عينه) قانوناً حيال قُضاة آخرين، وإن أقسموا اليمين باتّباعه. في الواقع، وبالرغم من وجود حكم خاطئ في ظلّ سلطة الحاكم المُطلق، وعند معرفة الأخير به والموافقة عليه، وبالرغم من أن الأمر يعني وضع قانون جديد - في الحالات التي تكون فيها التفاصيل الضئيلة مُتشابهة وحيث تكون القوانين قابلة للتعديل ـ، بالرغم من ذلك، وبالنسبة إلى القوانين الثابتة، على غرار قوانين الطبيعة، لن تُصبح الأحكام قوانين بالنسبة إلى هذا القاضي عينه، أو بالنسبة إلى الآخرين، في الحالات المُشابهة في المُستقبل.

هذا ويتعاقب الأمراء، ويذهب قاضٍ ويأتي آخر؛ بل أكثر من ذلك: قد تزول السماء والأرض، ولن يزول بالمُقابل أيّ عنوان من عناوين قانون الطبيعة، لأنه قانون الله الأبديّ. بناءً على ذلك، لن تُشكّل جميع أحكام القُضاة السابقين مُجتمعة، قانوناً مخالفاً للإنصاف المُستمدّ من الطبيعة. كذلك، لن يُبرّر أيّ مثل مأخوذ عن قُضاة سابقين حكماً غير منطقيّ، كما لن يُعفي القاضي الحالي الناظر في نزاع مُعيّن، من النظر في ماهيّة الإنصاف (في الحالة التي يفصل فيها كقاضٍ)، انطلاقاً من مبادئ منطقه الطبيعيّ. ولعلَّ المثل على ذلك هو التالي : إن مُعاقبة البريء هو أمر مُخالف للقانون؛ والبريء هو الشخص الذي برّأه القضاء، وأمر القاضي ببراءته. وإذا ما افترضنا أحداً مُتّهماً بعقوبة الإعدام، فعمد، بعد مُشاهدته نفوذ وشرّ عدوّ مُعيّن، كالفساد المُستشري وتحيّز القضاة، إلى الفرار خوفاً ممّا قد يحصل؛ ولنفترض أنه أُلقي القبض عليه لاحقاً، وخضع للمُحاكمة بصورة شرعيّة، وأثبت بوضوح أنه بريء من الجريمة؛ ولنفترض أنه أُعلنت براءته من الجريمة، وهو حكم يقضي بفقدان أمواله: فهذه القضيّة قضيّة إدانة واضحة تطال شخصاً بريئاً. وبالتالي، لن يكون ذلك تفسيراً لقانون الطبيعة في أيّ مكان من العالم، كما لن يُصبح قانوناً عبر أحكام القُضاة الذين قاموا سابقاً بالأمر عينه. والسبب هو أن من حكم بدايةً، حكم بصورة غير عادلة، ولا

يجوز لأيّ ظلم أن يُشكّل نموذج حكم للقُضاة اللاحقين. وقد يمنع القانون المُدوَّن البريء من الفرار، وتجوز مُعاقبة الفارّين، أمّا اعتبار الفرار خوفاً من تحمّل الضرر بمثابة قرينة على الإدانة، بعد صدور البراءة من الجريمة قضائيّاً، فهو مُناهِضٌ لطبيعة القرينة التي لا قيمةَ لها بعد صدور الحكم. ومع ذلك، فقد صرّح كبار القانونيّين[6] في مجال القانون العام في إنكلترا، بما مفاده أنه إذا كان رجل غير مذنب مُتّهماً بجريمة مُعيّنة، وقام من باب الخوف بالفرار من تلك الجريمة، وإن كان بريئاً قضائيّاً منها، وإذا ما تبيّن أنه فرّ بسبب هذه الجريمة، دون اعتبار براءته، سوف يُحرم من أمواله كافة، كما من أمواله غير المنقولة، وديونه، وحقوقه. والسبب، هو أنه في حالة الحرمان من الأموال، لن يقبل القانون بأيّ دليل ضد القرينة القانونيّة القائمة على الفرار. والأمر واضح على النحو التالي: الرجل غير المُذنب، البريء قضائيّاً، الذي لم تؤخذ براءته بعين الاعتبار، (بينما لا يمنعه أيّ قانون من الفرار)، وبعد إعلان براءته، أصبح، بموجب قرينة قانونيّة، محكوماً بفقدان كلّ الأموال التي يملكها. إن كان القانون يبني على فراره قرينة واقعة ما (واقعة خطيرة)، لكان الحكم هو الإعدام؛ فما دامت القرينة لا تقع على الواقعة، فلماذا عليه أن يفقد أمواله؟ بالتالي، ليس هذا قانون إنكلترا، كما لا ترتكز الإدانة على قرينة القانون، بل على قرينة القُضاة. كما أن القول بعدم القبول بأيّ إثبات ضد قرينة القانون، هو قولٌ مُخالف للقانون. والسبب هو أن القُضاة جميعهم، أكان القاضي مُطلق السلطة أم تابعاً، وإن رفضا سماع إثبات ما، سيكون رفضاً لإحقاق الحقّ، لأن الحكم ولو العادل، لا ينفي عن القُضاة الذين يدينون دون سماع الإثباتات المُقدّمة إليهم صفة القُضاة الظالمين. أمّا بالنسبة إلى قرينتهم، فليست أكثر من حكم مُسبَق، وهو أمر ممنوع في المحاكم، مهما كانت عليه الأحكام السابقة والآراء

(6) السيّد إدوارد كوك.

المزعوم اتّباعها. وهناك أمور أخرى على هذا النحو جرى إفسادها عن طريق الثقة بالأحكام السابقة. ويكفي ذلك لإظهار أن حكم القاضي لن يُشكّل قانوناً لأيّ قاضٍ يخلفه في هذه المهمّة، وإن كان يُشكّل قانون المُتقاضي.

كذلك، وعندما يطالُ النقاش معنى القوانين المُدوَّنة، فصاحب التفسير غير صاحب التعليق. في الواقع، تفتح التعليقات المجال أمام الحِيَل، أكثر ممّا يفعله النصّ، فتحتاج بدورها إلى تعليقات أخرى بحيث يُصبح التفسير دون نهاية. وعليه، وباستثناء الحالة التي يتوافر فيها مُفسّر مُجاز من الحاكم المُطلق، والذي لا يجوز للقُضاة التابعين الابتعاد عنه، لا يمكن إلّا أن يكون المُفسّر قاضياً عاديّاً، كما هو الحال في شأن الحالات المُتعلّقة بالقانون غير المُدوَّن. فينبغي على المُتقاضين تلقّي أحكامهم بمثابة قوانين في هذه الحالة الخاصّة، بالرغم من أن هذه الأحكام لا تُلزم القضاة الآخرين في حالات مُشابهة لإصدار الأحكام عينها. في الواقع، قد يقع القاضي في الخطأ حتى عند تفسيره القوانين المُدوَّنة؛ لكنَّ القاضي التابع الذي ارتكب الخطأ لن يُغيّر القانون الذي هو الحكم العام الصادر عن الحاكم المُطلق.

ويجري العرف في القوانين المُدوَّنة على التمييز بين معنى الألفاظ الضيّق وبين حكم القانون. فإذا ما اعتبرنا من خلال معنى اللفظة الضيّق كلّ ما يجوز التقاطه من الألفاظ ذاتها، يكون التمييز جيّداً. في الواقع، إن معاني غالبيّة الألفاظ، أكانت تلك المُرتبطة بها بحدّ ذاتها، أم باستخدامها الاستعاريّ، هي مُلتبسة؛ وخلال حديث مُعيّن، بالإمكان التحكّم بها بُغية إعطائها المعاني المتعدّدة، بينما لا يملك القانون سوى معنى واحد. لكن وإذا اعتبرنا من خلال معنى اللفظة الضيّق، المعنى الحرفي، فسيُشكّل المعنى الضيّق، والحكم، أو نيّة القانون وحدةً مُوحّدة. والسبب في ذلك، هو أن المعنى الحرفيّ هو المعنى الذي أراد المُشترع إيصاله عبر معنى الألفاظ الضيّق في القانون. لذلك، وإذا ما افترضنا أن الإنصاف هو دائماً نيّة المُشترع، فسيكون منطق القاضي الذي ينظر

نظرة مُختلفة إلى الحاكم المُطلق إساءة كبيرة للأخير. وعليه، إن لم تكن ألفاظ القانون تُتيح حكماً منطقيّاً، يتحتّم على القاضي أن يملأ الفراغ بواسطة قانون الطبيعة، أو إذا كانت القضيّة عسيرة، عليه أن يؤجّل الحكم إلى أن يحصل على تفويض أوسع النطاق. على سبيل المثال، يأمر القانون المُدوَّن: أن من أُخرج من منزله بالقوّة، يُعاد إليه بالقوّة. فقد يحصل أن يترك أحدهم منزله خالياً من باب الإهمال، وعند عودته يستحيل عليه الدخول، لأن هناك من يمنعه بالقوّة من القيام بذلك؛ في هذه الحالة لا وجود لقانون خاص. من البديهيّ أن هذه الحالة مشمولة في القانون ذاته، وإلّا لا وجود لأيّ حلّ للشخص المعنيّ - ممّا يحمل على الافتراض أنه مُخالف لنيّة المُشترع. مرّةً جديدة، تأمر ألفاظ القانون عينها بالحكم، بالنظر إلى ما هو موضوع إثبات: كأن يجري اتّهام أحدهم خطأً بفعل رآه القاضي بنفسه مُنفّذاً من شخص آخر، أيّ ليس من المُتّهم. في هذه الحالة، لن يؤخَذ بمعنى القانون الضيّق لإدانة شخص بريء، ولن يُصدر القاضي حكماً مُخالفاً للإثبات المُقدّم من الشهود، لأن معنى القانون الضيق يمنعه من ذلك؛ عليه أن يحصل من الحاكم المُطلق على تسمية قاضٍ آخر، على أن يكون هو الشاهد، بحيث تكون المساوئ الناتجة عن عبارات القانون المُدوَّن، قادرة على توجيهه نحو نيّة القانون، وبالتالي نحو تفسيره بشكل أفضل. على أيّ حال، لن تُجيز أيّ سيّئة حكماً يخالف القانون. فالقاضي هو في الواقع قاضي الخطأ والصواب، وليس قاضياً لما يُلائم أو لا يُلائم الدولة.

هذا وإن الكفاءات المطلوبة لدى المُفسّر الجيّد للقانون، أي لدى القاضي الماهر، ليست عينها تلك المطلوبة لدى المحامي، أي دراسة القوانين. إذ يترتّب على القاضي، على غرار معرفته بالوقائع من الشهود حصريّاً دون سواهم، أن يطّلع على القانون، من أنظمة الحاكم المُطلق ودساتيره، بصورة حصريّة، والتي تستند إليها المُداولات أو التي تمَّ الإعلان له عنها بواسطة شخص مُفوّض من السلطة المُطلقة. ولا يحتاج القاضي إلى الاهتمام بما يتوصل إليه قبل الحكم به، لأن ما سيقوله بشأن الوقائع، سوف يصل إليه عبر الشهود، وما سيقوله

بشأن القانون، سوف يصل إليه عبر المُرافعات وتفسير القانون المسموح به في مكان الجلسة. لقد كان لوردات برلمان إنكلترّا قضاةً، وكانوا يسمعون ويفصلون في أصعب القضايا، بالرغم من أن قلّة منهم كانت مُنكبّة على دراسة القوانين، أو على امتهان سنّ القوانين، وبالرغم من استشارتهم لقانونيّين مُعيّنين لهذا الهدف وحاضرين خلال المُداولات، فقد كانوا الوحيدين المُخوّلين بإصدار الأحكام. وبالطريقة عينها، وفي الدعاوى العاديّة، كان إثنا عشر رجلاً عاديّاً من الشعب هُم القُضاة الذين يُصدرون الأحكام، ليس فقط في الوقائع، بل أيضاً في القانون، ويحكمون بما يخصّ المُدّعي أو المُدّعى عليه. بالنسبة إلى الجريمة، كانوا يُحدّدون ليس فقط مسألة ارتكابها أم لا، بل أيضاً نوعيّتها من قتل، أو اغتيال، أو خيانة أو اعتداء، إلخ، وكلّها أوصاف قانونيّة. ولكن، وبما أنه لا يُفترَض بهم معرفة القانون بأنفسهم، هناك من كان مُخوّلاً لإطلاعهم على القانون في الحالة الخاصّة التي سيحكمون فيها. لكن إذا لم يحكموا وفقاً لما قيل لهم عن القانون، فلن يكونوا عرضة لأيّ عقوبة، إلّا إذا تبيّن أنهم تصرّفوا ضد ضميرهم، أو خضعوا للرشوة.

إن الأمور التي تجعل من الشخص قاضياً جيّداً أو مُفسّراً جيّداً للقوانين، هي، أوّلاً، الاستيعاب الصحيح لقانون الطبيعة المعروف بالإنصاف؛ ولا يتوقّف هذا الاستيعاب إطلاقاً على قراءة ما دوّنه الآخرون، بل على صحّة المنطق الطبيعي لدى كلّ منهم، وعلى التأمّل. وهذا الاستيعاب قد يتوافر غالباً لدى من لديهم المُتّسع من الوقت، والميل الكبير إلى التمعُّن بهذا القانون. ثانياً، احتقار الثروات غير الضروريّة والترقية. ثالثاً، القدرة عند الحكم في قضيّة مُعيّنة، على التحرّر من الخوف، والغضب، والكره، والحب، والشفقة. وأخيراً، الصبر في الإصغاء ، والانتباه المُتيقّظ خلال الإصغاء، والذاكرة القويّة لحفظ الأمور، واستيعابها وتطبيقها.

لقد جرى التمييز بين القوانين وتقسيماتها من خلال طُرق عدّة، وأساليب مُختلفة من جهة الذين كتبوا عن القوانين. هذا لأن هذه المسألة ليست مُرتبطة

بالطبيعة، بل بأهداف الكاتب، وهي مُحدّدة بالأسلوب الخاص بكلّ كاتب. ففي قسم المُدوّنات الفقهيّة ليوستينيانُس، نجد سبع فئات من القوانين المدنيّة :

1. المنشورات، الدساتير، ورسائل الأمير، لأن كلّ سلطة الشعب متوافرة في شخصه. وتُعتبر تصريحات ملوك إنكلترّا مُشابهة لها.

2. مراسيم شعب روما برمّته (بما فيه مجلس الشيوخ)، عندما كانت هذه المراسيم تُطرح للمناقشة من مجلس الشيوخ. لقد كانت الأخيرة قوانين بفعل السلطة المُطلقة الموجودة لدى الشعب؛ أمّا تلك التي لم تكن مُلغاة من الأباطرة، فكانت لا تزال قوانين بفعل النفوذ الامبراطوري. والسبب هو أن القوانين المُلزِمة تُعتبر قوانين بفعل نفوذ من له سلطة على إلغائها. وأعمال البرلمان في إنكلترا تشبه إلى حدّ ما هذه القوانين.

3. مراسيم الشعب (باستثناء مجلس الشيوخ) عندما كانت موضع مُناقشات من قِبَل قُضاة الشعب. فقد استمرّت تلك التي لم يُلغها الأباطرة، في كونها قوانين النفوذ الامبراطوري. وكانت أوامر مجلس العموم مُشابهة لها.

4. أوامر مجلس الشيوخ، عندما كان شعب روما في تزايد مُستمرّ، بحيث كان جمعه عسيراً، ارتأى الامبراطور إمكانيّة استشارة مجلس الشيوخ بدلاً من الشعب: وتُشبه أعماله أعمال المجلس.

5. منشورات القُضاة، (وفي بعض الحالات) قُضاة البلديّة : إنهم الرؤساء الأوّلون في محاكم إنكلترّا.

6. أحكام وآراء القانونيّين الذين منحهم الامبراطور تفويضاً لتفسير القانون وإعطاء الأجوبة لمن يستشيرهم في المجال القانوني؛ هذه الأجوبة كانت واجبة المُراعاة بالنسبة إلى القُضاة خلال إصدار حكمهم، بموجب الدساتير الامبراطوريّة. وكاد الأمر يكون كذلك بشأن القضايا التي صدرت فيها أحكام، لو كان قانون إنكلترّا يُلزم القُضاة بالتقيّد بها. هذا لأن قُضاة القانون العام في إنكلترّا، ليسوا قُضاةً بالمعنى الحقيقي، بل فُقهاء، يستشيرهم القُضاة، أي اللوردات أو الرجال الإثنا عشر من البلد، حول مسألة قانونيّة مُعيّنة.

7. وهناك أيضاً الأعراف غير المُدوَّنة (التي تبدو بطبيعتها تقليداً للقانون)، والتي تُشكّل قوانين حقيقيّة، بمُجرّد قبول الإمبراطور الضمنيّ بها، عندما لا تكون مُخالفةً لقانون الطبيعة.

والتقسيم الآخر للقوانين هو الذي يُميّز بين القوانين الطبيعيّة والقوانين الوضعيّة. فالقوانين الطبيعيّة هي تلك التي لطالما كانت قوانين منذ القدم؛ وهي ليست فقط طبيعيّة، بل أخلاقية. وهي تكمن في الفضائل الأخلاقيّة على غرار العدالة، والإنصاف، وكلّ المؤهلات الفكريّة التي تقود إلى السلام، والإحسان - وقد سبق ذكرها في الفصلين الرابع عشر والخامس عشر.

أمّا القوانين الوضعيّة، فلم تكن موجودةً مُنذ القِدَم، بل أصبحت قوانين بفعل إرادة من يملكون السلطة المُطلقة على الآخرين؛ فإمّا أن تكون مُدوَّنة أو معروفة بواسطة أيّ وسيلة صادرة عن إرادة المُشترع.

إضافةً إلى ذلك، فإن هذه القوانين الوضعيّة، بعضها إنسانيّ، وبعضها إلٰهي. فبالنسبة إلى القوانين الوضعيّة الإنسانيّة، بعضها توزيعي، وبعضها جزائي. فتُحدّد التوزيعيّة منها حقوق الأفراد، مُعلنةً للجميع عن ماهيّة الحقّ الذي بموجبه يتّم الاكتساب والمُحافظة على الأراضي أو الأموال، وعن ماهيّة حقّ أو حريّة الفعل. هذه القوانين مُوجّهة إلى الأفراد كافة. والقوانين الجزائيّة، هي التي تكشف عن العقوبات المفروضة على من يُخالف القانون؛ وهي مُوجّهة إلى الوزراء والمأمورين العامّين المُلزمين بتنفيذها. والسبب هو أنه، بالرغم من أن الجميع معني بالاطّلاع على العُقوبات المنصوص عليها للحالات التي تُخرَق فيها القوانين، فإن الأمر ليس مُوجّهاً إلى فاعل الجرم (الذي لا يُفترض أن يُعاقب نفسه بنفسه بنزاهة معقولة)، بل إلى الوزراء العامّين المولجين بمُراقبة تنفيذ العقوبة. وغالبيّة هذه القوانين الجزائيّة مُصاغة مع القوانين التوزيعيّة، وتُسمّى أحياناً بالأحكام. في الواقع، تُعتبر كلّ القوانين أحكاماً عامّة، أو أحكاماً صادرة عن المُشرّع؛ كما أن كلّ حكم خاص يُشكّل قانوناً بالنسبة إلى صاحب القضيّة موضوع الحكم.

القوانين الإلٰهيّة الوضعيّة (إذ تُعتبر جميع القوانين الطبيعيّة الأزليّة والشاملة إلٰهيّة) هي وصايا الله، (وهي ليست مُنذ القِدَم، ولم يطّلع عليها البشر كافة، بل نُقِلَت إلى شعب مُعيّن، أو إلى بعض الأشخاص)، وهي التي أعلنها بمثابة وصايا الأشخاص المُجازين من الله بالقيام بذلك. ولكن، كيف السبيل إلى معرفة الأشخاص الذين أجاز لهم الله التبشير بقوانين الله الوضعيّة[7]؟ إن الله قادر على إمرة شخص، بطُرق تفوق الطبيعة، بإنجاز القوانين للآخرين. وما دام جوهر القانون هو أن الشخص المُلزَم يجب أن يكون واثقاً من نفوذ من يُعلن عن القانون، وما دام أمر معرفة مصدر هذا النفوذ وهو الله، شيء مُستحيل بالطرق الطبيعيّة، كيف يُمكن لمن لم يتلقَّ الوحي بالطُرُق التي تفوق الطبيعة من التأكّد بأن المُبشّر قد تلقّى ذلك الوحي؟ وكيف له أن يكون مُرغَماً على إطاعة القوانين؟ بالنسبة إلى السؤال الأوّل - كيف يجوز الوثوق بوحي شخص آخر، دون تلقّي أيّ وحي شخصي - الأمر مستحيل دون ريب. هذا لأن مسألة الوثوق بهذا النوع من الوحي، انطلاقاً من أعاجيب مُحقّقة على يد أحدهم، أو من مُشاهدة قداسة حياته المُذهلة، أو من مُلاحظة حكمته اللافتة وأفعاله الهنيئة أيضاً، وكلّ الأمور التي تعكس عطاءً فريداً من الله، غير كافية، لأن هذه الأمور كُلّها لا تُشكّل إثباتاتٍ أكيدة على وحي فريد من نوعه. إن الأعاجيب أعمال مُدهشة، لكنَّ ما يُثير الدهشة لدى أحدهم، قد لا يُثيرها لدى آخر. والقداسة مُعرّضة للتصنُّع. أمّا لحظات السعادة الملموسة في هذا العالم، فغالباً ما تأتي من عمل الله عبر الأسباب الطبيعيّة والعاديّة. لذلك، لا يستطيع أحد أن يعلم حتماً بواسطة المنطق الطبيعي، أن شخصاً آخر قد تلقّى وحياً فائق الطبيعة

(7) السؤال في مكانه؛ هذا ما يجدر ذكره. سوف يُجيب هوبز عليه في الفصلين37 و38. على أيّ حال، وما دامت القوانين الإلٰهيّة (أيّ الطبيعيّة) تتمتّع بقوّة القانون من الإرادة ذات السلطة المُطلقة، وأنها كذلك، مرتبطة بالتفسير الأخير الصادر عن الحاكم المُطلق، سيكون بديهيّاً أن يكون تفسير الكتابِ المقدّس ووضع الشرع الكنسي مُناطَيْن بالحاكم المُطلق في الدرجة الأخيرة.

من إرادة الله، بل يستطيع فقط تصديقه. وسيكون لكلّ شخص إيمان أقوى أو أضعف (وفقاً لإشارات الوحي المُتجليّة ودرجة قوّتها).

والسؤال الثاني - كيف يمكن أن نُرغَم على إطاعة القوانين الإلٰهيّة؟ الأمر ليس بهذه الصعوبة. فإذا كان القانون المُعلن عنه لا يُخالف قانون الطبيعة (الذي هو بلا شكّ قانون الله)، وإذا ما أردنا إطاعته، سوف نُرغم أنفسنا بفعلنا الشخصي. وإذ أتحدّث عن إرغام في إطاعته، لا أعني إرغاماً في الإيمان به. فالمُعتقدات والأفكار ليست خاضعة لوصايا الله، بل لعمله العادي أو غير العاديّ فقط. والإيمان بالقانون الذي يفوق الطبيعة لا يعني اتّباعه، بل القبول به فقط، وهو ليس واجباً مُقدّماً إلى الله، بل هبة ممنوحة مجّاناً من الأخير لمن يرتئيه هو؛ كذلك، فإن عدم الإيمان لا يكمن في مُخالفة أحد قوانينه، أو نبذها برمّتها، باستثناء القوانين الطبيعيّة. لكنَّ هذه المسألة سوف تُوضّح عبر الأمثلة والشهادات المُتعلّقة بهذه النقطة في الكتاب المُقدّس. لقد كان العهد الذي وضعه الله مع إبراهيم (بأسلوب يفوق الطبيعة) بهذه العبارات: «هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك». (سفر التكوين17/ 10). لم يكن لنسل ابراهيم هذا الوحي، ولم يكن له أيضاً؛ ومع ذلك، لقد كان النسل جزءاً من العهد ومُرغَماً بإطاعة ما يعلنه له إبراهيم عن شريعة الله. ولم يتمكّن من ذلك سوى بموجب إطاعة أهله الذين يتمتّعون بالسلطة المُطلقة على أولادهم وخُدّامهم (هذا ما لم يكن النسل خاضعاً لسلطة أخرى أرضيّة، كما هو الحال هنا مع إبراهيم). مرّةً جديدة وحيث قال الله عن ابراهيم ما يلي: «وإبراهيم سيصير أُمّةً كبيرة مُقتدرة وتتبارك به أمم الأرض كلّها. وقد اخترته ليوصي بنيه وبيته من بعده بأن يحفظوا طريق الربّ ليعملوا بالبرّ والعدل...» (سفر التكوين : 18/ 18- 19)، يبدو جليّاً أن طاعة عائلته التي لم تتلقَّ الوحي كانت مُرتبطة بواجبه السابق بإطاعة سيّده المطلق. ففي جبل سيناء، صعد موسى وحده إلى الله؛ وكان ذلك مُحرّماً على الناس تحت طائلة الموت، بالرغم من واجبهم في إطاعة كلّ ما كان يعلنه لهم موسى عن شريعة الله. فعلامَ استندوا، إن لم

يستندوا إلى خُضوعهم الشخصي على غرار ذلك القول: «... كلّمنا أنت فنسمع ولا يكلِّمنا الله لئلّا نموت» (سفر الخروج : 20/ 19). يبدو جليّاً من خلال هذين المقطعين أن الفرد الذي لا يملك وحياً أكيداً وموثوقاً في دولة مُعيّنة، وحياً يخصّه شخصيّاً، بشأن إرادة الله، عليه أن يأتمر بإمرة الدولة ويطيعها. والسبب هو أن البشر ليسوا أحراراً في اعتبار أحلامهم ونزواتهم الخاصّة، أو أحلام ونزوات الآخرين الخاصّة، بمثابة أوامر من الله، لأنه ساعتئذٍ لن يتّفق اثنان على ماهيّة أوامر الله. وبالرغم من ذلك، سوف يستغني كلّ فرد عن أوامر الدولة إن اراد احترام أوامر الله. وعليه، يُستنتج من ذلك، أنه في كلّ الأمور التي لا تُخالف القانون الأخلاقي (أي قانون الطبيعة)، يكون جميع الأفراد مُلزمين بإطاعة ما أُعلن قانوناً إلٰهيّاً بموجب قوانين الدولة. هذا ما يجده أيّ منطق بديهيّاً، لأن كلّ ما لا يتعارض مع قانون الطبيعة، قابل لأن يكون قانوناً باسم من يملكون السلطة المُطلقة، ولا مُبرّر لأن يكون أقلّ إلزاماً عندما يصدر باسم الله. إضافةً إلى ذلك، لا يوجد مكان في العالم يجوز فيه التذرّع بوصايا الله غير تلك التي اعتمدتها الدولة. إن الدول المسيحيّة تُعاقب من يثورون على الدين المسيحي، وتُعاقب الدول الأخرى كافة من يُريد ترسيخ دين ممنوع. في الواقع، يكمن الإنصاف، (وهو قانون طبيعيّ وبالتالي قانون الله الأبدي)، في أن يتمتّع كلّ فرد دونما تمييز بحُريّته، في كلّ الشؤون غير المُنظّمة من الدولة.

وهناك تمييز آخر بين القوانين: القوانين الأساسيّة وتلك غير الأساسيّة. لكنَّ أيّ كاتب لم يشرح معنى القانون الأساسي. على الرغم من ذلك، يجوز التمييز بين القوانين منطقيّاً على النحو التالي.

في الواقع، يُعتبر القانون الأساسي في كلّ دولة، ذلك الذي يؤدّي سحبه إلى سقوط الدولة وانحلالها تماماً، على غرار البناء الذي تنهار ركائزه. فالقانون الأساسي هو الذي يكون من خلاله الأفراد مُرغَمين على دعم أيّ نفوذ ممنوح للحاكم المُطلق، أكان عاهلاً أم مجموعة ذات سلطة مُطلقة، وهو قانون لا تستطيع الدولة الاستغناء عنه. ولعلّ المثل على ذلك هو صلاحية خوض الحرب

وعقد السلم، كما إصدار الأحكام، وتسمية المأمورين العامّين، والقيام بكلّ ما يعتبره الحاكم المُطلق ضرورياً للمصلحة العامّة. أمّا القانون غير الأساسي، فهو الذي لا يؤدّي إلغاؤه إلى حلّ الدولة: إنها القوانين التي تخصّ النزاعات بين الأفراد. ولعلّ ما ذُكر كافٍ بشأن تقسيم القوانين.

أمّا عبارات القانون المدني والحقّ المدني، فعبارات مُستخدمة دونما تفريق، للدلالة على المعنى عينه، وذلك من قِبَل أهم الكتّاب، بينما الأمر غير جائز على هذا النحو. والسبب هو أن الحقَّ هو الحريّة، أيْ: الحريّة التي يمنحنا إيّاها القانون المدني. وبالتالي، فالقانون المدني هو موجب، ينزع منّا الحريّة التي منحنا إيّاها قانون الطبيعة. هذا وقد أعطت الطبيعة كلّ فرد حقّ تأمين أمنه بقوّته الشخصيّة، ومُهاجمة أيّ جارٍ مشبوه بصورة وقائيّة. لكنَّ القانون المدني نزع هذه الحريّة في جميع الحالات التي نستطيع فيها ترقّب حماية القانون دونما خطر، بحيث يختلف القانون والحقّ بقدر ما يختلف الموجب عن الحريّة[8].

كذلك، فإن ألفاظ قوانين ومواثيق مُستخدمة دونما تفريق للأمر عينه. ومع ذلك، فإن المواثيق هي هبات من الحاكم المُطلق وليست بقوانين، بل إعفاءات

---

(8) ليس للقانون المدني هدف آخر غير تقييد الحريّة الطبيعيّة. هذا الفرق بين القانون والحقّ كان موضوع دراسة من بودان : هناك فرق بين الحقّ والقانون: فأحدهما لا يؤدّي سوى إلى الإنصاف، أمّا القانون فيؤدّي إلى الأمر: ذلك أن القانون ليس إلّا أمر الحاكم المطلق الذي يستخدم سلطته. كتب الجمهورية الستّة، الكتاب 1، الفصل 8، حول السيادة، الكتاب الآنف الذكر، ص 155. كان بودان قد استبق وجهة نظر هوبز الذي يعتبر أن الحاكم المطلق هو من يعلن أن ذلك القانون هو إلٰهي. في الواقع، يقول بودان، يُظهر لنا المنطق ذلك: لأن العدالة هي هدف القانون، والقانون هو عمل الأمير، والأمير هو صورة الله. فيجب بالتسلسل المنطقي ذاته، أن يكون قانون الأمير موضوعاً حسب نموذج قانون الله (في المكان ذاته ص 161). يُستنتج من ذلك، أن لفظة «يجب» أقلّ التباساً ممّا تبدو عليه، لأن التناقض وارد لا محالة بشأن السلطة المُطلقة التي تعلو الحاكم المُطلق فتلزمه. لذلك، وفي هذه المسألة يلتقي هوبز مع بودان : يحدّد الحاكم المطلق مفهوم القانون الإلٰهي أو الطبيعي.

من القانون. هذا وإن منطوق القانون هو أفرضُ، آمَرُ؛ ومنطوق الميثاق هو أعطيتُ، مَنحتُ. وعليه، ما يُعطى أو يُمنَح لأحد، ليس مفروضاً عليه بالقوّة من القانون. فالقانون موضوعٌ لإلزام الأفراد كافة في الدولة؛ والحريّة أو الميثاق لا يخُصّان أكثر من شخص واحد، أو قسماً واحداً من الشعب. في الواقع، إن القول بأن الشعب بُرمّته، في حالة أو في أُخرى، يتمتّع بالحريّة، هو القول إنه في هذه الحالة، لم يتّم سنّ أيّ قانون، أو إنه لو وُجد، فقد تمَّ إلغاؤه.

27

في الجرائم، والأعذار والأسباب المُخفّفة

ليس الخطأ وحده انتهاكاً للقانون؛ فأيّ استخفاف صادر عن المُشترع هو أيضاً انتهاك له. والسبب هو أن هذا الاستخفاف هو مُخالفة لجميع قوانينه في آن. لذلك، قد يكمن في القيام بفعل، أو بإطلاق الألفاظ الممنوعة من القانون، أو في الامتناع عن فعل ما يطلبه القانون، كما قد يكمن في نيّة أو هدف مُخالفة القانون. في الواقع، إن مشروع مُخالفة القانون هو درجة مُعيّنة من الاستخفاف بالشخص المُكلّف بمُراقبة تنفيذه. والشعور بالغبطة، عبر الخيال فقط، الذي يؤدّي إلى امتلاك أموال الغير، وخُدّامهم، وزوجاتهم، دون اللجوء إلى القوّة أو إلى الحيلة، ليس مُخالفة للقانون القائل لا تطمع؛ كما أن الغبطة التي نشعر بها عند تخيّل موت أحدهم (خلال الحلم)، وهو الذي لا ننتظر منه أيّ شيء خلال حياته سوى الضرر والاشمئزاز، لا تُشكّل مُخالفةً للقانون. بالمقابل، فإن قرار تنفيذ فعل يهدف إلى قتل الشخص المذكور، هو مُخالفة للقانون. هذا وإن إيجاد لذّة مُعيّنة في تخيّل شيء واقعيّ مصدر لذّة، هو بمثابة ميل غريزيّ مُرتبط بالطبيعة البشريّة وبأيّ كائن حيّ آخر، إلى درجة اعتبار هذا الأمر بالخاطىء، هو بمثابة جعل الوجود البشريّ خطأً بحدّ ذاته. توحي هذه الاعتبارات بأن الادّعاء بأن أنشطة الفكر الأولى (بما فيها تلك المُقيّدة بخوف

الله)، هي أخطاء، لهو ادّعاءٌ قاسٍ تجاه من يُطلقه، كما تجاه الآخرين. وأُقرّ بأن الوقوع في الخطأ من هذه الناحية أقلّ خطورةً من الوقوع في الخطأ من الناحية الأخرى.

الجريمة هي خطأ يكمن في ارتكاب ما يمنعه القانون (سواء بواسطة الأفعال أو الألفاظ)، أو في الامتناع عمّا أمر به. بحيث أن كلّ جريمة هي خطأ، ولكن ليس كلّ خطأ جريمةً. فنيّة السرقة أو القتل هي خطأ، وإن لم تظهر في الأفعال أو في الألفاظ: إذ إن الله الذي يقرأ أفكار الإنسان، قد ينسبها له. لكن، وطالما أن النيّة لم تتجلَّ عبر الأفعال أو الأقوال، وهي حالة قد تجعل القاضي يأخذ منها موقفاً، لا يجوز وصفها بالجريمة. لقد قام بهذا التمييز اليونانيّون: فالخطأ يعني كلّ فعل ابتعاد بالنظر إلى القانون، والجريمة تعني ذلك الخطأ دون سواه، الذي بمُوجبه يجوز اتّهام أيّ شخص آخر. ولكن وبالنسبة إلى النيّات التي لا تتجلىَّ أبداً بالأفعال الخارجيّة، فلا يجوز أن تكون موضع أيّ اتّهام بشريّ. كذلك، يقصد اللاتينيّون من خلال لفظة خطأ، جميع الانحرافات بالنسبة إلى القانون؛ بينما يقصدون في لفظة الجريمة (وهي مُشتقّة باللغة اللاتينيّة من لفظة أُخرى تعني الإدراك الحسّي)، الأخطاء دون غيرها القابلة للعرض على القاضي، والتي ليست مُجرّد نيّات.

يُستنتج أوّلاً من هذه العلاقة بين الخطأ والقانون، والجريمة والقانون المدني، أنه حيث يتوقّف القانون، يتوقّف الخطأ. لكن، وطالما أن قانون الطبيعة أبدي، فسيُشكّل أفعالاً خاطئة باستمرار، انتهاك الاتفاقيّات، ونكران الجميل، واالتغطرس، وكلّ الأفعال المُناهضة لفضيلة أخلاقيّة مُعيّنة. ثانياً، يُستنتج أن القانون المدني الذي أوقف تطبيقه، سوف يؤدّي إلى نزع صفة الجريمة عن الجرائم؛ والسبب هو أنه طالما لم يبقَ سوى القانون الطبيعي، فلن يتوافر سبب لأيّ اتّهام. فيُصبح كلّ فرد قاضياً على ذاته، لا يتّهم نفسه عبر ضميره الحيّ، ولا يُبرّئ نفسه إلّا بفعل استقامة نيّته. وعليه، عندما تستقيم نيّته، لا يُشكّل فعله خطأً، وعدا هذه الحالة سيكون خطأً، وليس جريمة. ثالثاً، عند

غياب السلطة المُطلقة، تغيب أيضاً الجريمة، لأنه حيث لا توجد تلك السلطة، لا يمكن الحصول على أيّ حماية من القانون، وعليه يجوز أن يحمي كلّ فرد نفسه بقوّته الخاصّة: في الواقع لا يستطيع أحد أن يرفض حقّ حماية جسده، عند تأسيس السلطة المُطلقة، وهي سلطة وُجدت لتأمين تلك الحماية. ولكنّ هذا الأمر يُطبّق على أولئك الذين لم يشاركوا بأنفسهم برفض السلطة التي كانت تحميهم ـ وهذه جريمة منذ البداية.

إن مصدر كلّ جريمة هو نقص مُعيّن في عمليّة الفهم، أو خطأ مُعيّن في المنطق، أو نزعة غرائزيّة مُفاجئة. والنقص في عمليّة الفهم هو الجهل؛ أما الخطأ في المنطق، فهو الرأي الخاطئ؛ إضافةً إلى ذلك، فالجهل على ثلاثة أنواع: جهل للقانون، وجهل للحاكم المُطلق، وجهل للعُقوبة. لا يؤدّي جهل القانون الطبيعي إلى توفير العذر لأيّ شخص، لأنه يُفترض بكل شخص ناضج يُحسن استخدام منطقه، ألّا يفعل للآخرين ما لا يريد أن يفعله به الآخرون. وبناءً عليه، وفي أيّ مكان من العالم، إن تمّ اقتراف فعل مُخالف لقانون البلد، فسيُشكّل جريمة. فإن أتى أحدهم من بلاد الهند، وأقنع الناس باعتناق دين جديد، أو قام بتلقينهم أيّ شيء يجعلهم لا يحترمون قوانين هذا البلد، ومهما كان مُقتنعاً بصحّة ما يقوم به، فهو يقترف جريمةً قد يُعاقَب عليها على وجه حقّ، ليس لعدم صواب عقيدته فحسب، بل لأن ما يقوم به لن يقبله من شخص آخر، كأن يأتي الأخير من مكان، ويُباشر في مكان آخر بإفساد دين مُعيّن. بالمُقابل، سوف يُوفّر جهل القانون المدني العذر لشخص مُعيّن في بلد لا يعرفه، إلى أن يتّم إعلامه به، لأنه طالما لم يعلم به، لن يكون أيّ قانون مدنيّ مُلزِماً.

كذلك، إن لم يكن القانون المدني مُعلناً بشكل فعّال، بحيث يستطيع شخص في بلده الاطّلاع عليه إن شاء، وإن كان الفعل غير مُخالف للقانون الطبيعيّ، فسيكون الجهل عذراً جيّداً؛ في الحالات الأخرى، لا يؤدّي جهل القانون المدني إلى منح أيّ عذر.

هذا وإن تجاهل السلطة المُطلقة في بلد الإقامة العاديّة لا يُشكّل عذراً، لأنه يجب الاطّلاع على السلطة التي منحتنا الحماية.

كذلك، فإن جهل العُقوبة في المكان الذي جرى فيه الإعلان عن القانون، لا يُشكّل عذراً لأحد. في الواقع، إن انتهاك القانون، دون الخوف من العُقوبة المُترتّبة عنه، لن يكون قانوناً، بل ألفاظاً عبثيّة، ويعني الخُضوع للعُقوبة، بالرغم من جهلها، لأن كلّ من يرتكب فعلاً، يقبل بنتائجه المعروفة كافة؛ فالعقوبة هي نتيجة معروفة لمُخالفة القوانين في كلّ الدول. فإذا ما كان العقاب مُحدّداً في القانون، فستجري المُعاقبة به؛ وإن لم يكن، فسيكون العقاب تَعسفياً. في الحقيقة، يبدو منطقياً أن من يرتكب فعلاً مُخالفاً للعدالة، نابعاً من إرادته دون غيرها، يجب أن يخضع لعقاب تحُدّده إرادة من انتُهك قانونه إراديّاً دون سواه.

ولكن، وعندما تكون العقوبة مُرتبطة بالجريمة في القانون ذاته، أو عندما تكون مفروضة في حالات مُشابهة، سيكون مُرتكب الجرم مُعفًى من عقوبة أكبر. في الواقع، فالعقاب المعروف مُسبقاً، وما لم يكن شديداً بما يكفي للثني عن الانتقال إلى الفعل، يكون بمثابة دعوةٍ لاقتراف الفعل، طالما أننا إذا ما قارنّا بين المنفعة الناتجة عن الظلم المُرتكَب والسوء الحاصل عبر العقاب، يكون الاختيار بموجب تلك الضرورة الطبيعيّة التي تُملي على الإنسان القيام بما يعتبره الأفضل. وبناءً عليه، وعندما تكون المُعاقبة أشدّ من تلك المُحدّدة مُسبقاً من القانون، أو أشدّ من تلك المُطبّقة على الآخرين للجريمة عينها، يكون القانون هو سبب استهوائنا وتضليلنا.

أمّا بعد أن يُرتكب الفعل، فلا يجوز أن يُصبح جريمةً بموجب أيّ قانون. والسبب هو أنه إذا كان الفعل مُخالفاً لقانون الطبيعة، فالقانون موجود قبل الوقائع؛ ويستحيل معرفة القانون الوضعي قبل نشوئه: وعليه، يستحيل أن يكون مُلزماً. ولكن، إذا كان القانون الذي يمنع الفعل موضوعاً قبل إتمام الأخير، يكون مُرتكب الفعل خاضعاً للعُقوبة الموضوعة بعد حين، هذا إن لم تكن أيّ

عقوبة أخفّ مُعلنة سابقاً، سواء عبر التدوين أو عبر الأمثال، للسبب المُدلى به في الحال.

انطلاقاً من المنطق الخاطئ (بمعنى آخر من الخطأ)، يميل البشر إلى خرق القانون عبر ثلاثة أساليب. أوّلاً، عبر قرينة المبادئ الخاطئة، والمثال على ذلك هو الأعمال الجائرة المُقترفة في كلّ زمان ومكان، والحائزة على التأييد بسبب قوّة مُرتكبيها وانتصاراتهم؛ وعليه، يستطيع الأقوياء تخطّي قوانين بلادهم، أمّا الضُعفاء، فهم المُجرمون، وكذلك من فشلوا في أعمالهم؛ وسند ذلك هو المبادئ وركائز المنطق التي تُفيد أن العدالة لفظة عبثيّة، وأن كلّ ما يناله المرء من عمله الخاصّ وعلى مسؤوليّته هو خاصّته؛ وأن المُمارسة المُشتركة في الأمم كافة لا يجوز أن تكون جائرة؛ وأن أمثلة الماضي هي أسباب جيّدة للقيام مُجدّداً بالأفعال عينها، وأفعال أخرى من النمط ذاته. فإذا ما أيّدنا ما تقدّم، لن يُشكّل فعل قائم بذاته جريمةً، بل يجب أن يتمّ وصفه على هذا النحو (ليس من القانون، بل) بالنظر إلى نجاح الذين أنجزوه؛ والفعل ذاته فاضل أو رذيل وفقاً لتقلّبات الفُرَص؛ فما يُشكّل جريمةً بالنسبة إلى ماريوس، سوف يكون موضوع تقدير بالنسبة إلى سيلّا (بما أن القوانين باقية على ما هي عليه)، وسوف يعتبره القيصر مرّةً جديدةً جريمةً، إلى حدّ تعكير صفاء الدولة بلا انقطاع.

ثانياً، من خلال المُعلّمين الزائفين الذين إمّا أن يُسيئوا تفسير قانون الطبيعة، بحيث يجعلونه يُخالف القانون المدني، وإمّا أن يُلقّنوا عقائد من ابتكارهم، فيجعلونها بمثابة قوانين، أو تقاليد من الماضي، غير مُتلائمة مع موجب أيّ فرد من الأفراد[1].

ثالثاً، عبرالاستنتاجات الخاطئة انطلاقاً من المبادئ الصائبة. هذا ما يحصل غالباً لفئة المُتسرّعين والمُصرّين على الاستنتاج. وهم الذين يُبالغون في

---

(1) إن البحث في هذه التفسيرات الخاطئة الناتجة عن المُعلّمين الزائفين، سَيردُ مُفصّلاً في الفصل (46).

تقدير قُدرتهم على فهم الأمور، مُعتقدين أن أموراً من هذا النوع لا تتطلّب وقتاً ولا دراسة، بل الخبرة المشتركة فقط، والذكاء الفطري، الذي لا يعتبره أحد مُجرّداً منه، بينما لا يستطيع أحد ادّعاء القدرة على تمييز الحقّ من الباطل، لصعوبة الأمر، ولارتباطه بالدراسة الطويلة والمُعمّقة. أمّا بالنسبة إلى هذه الآراء المنطقيّة الخاطئة، فما من رأي ضمنها يستطيع أن يعذر (رغم إمكانيّة تخفيفها من بعضهم) الجريمة، لدى أيّ شخص يزعم إدارة شؤونه الخاصّة، وبقدر أقلّ لدى من يتولّون مهمّة عامّة، لأن هؤلاء يتذرّعون بذلك السبب الذي قد يبنون عذرهم على انتفائه.

أمّا الأهواء التي غالباً ما تُسبّب الجريمة، فهي الغرور، أي المُبالغة الغبيّة في تقدير القيمة الشخصيّة، كما لو كانت هذه القيمة المُميّزة هي نتيجة ذكائهم، أم ثرواتهم، أو الدم، أو أيّ صفة أخرى طبيعيّة، بصرف النظر عن إرادة من يملكون السلطة المُطلقة. من هنا، تأتي القرينة القائلة بأن العُقوبات المفروضة بموجب القوانين وعموماً التي تشمل الأفراد كافة، لا يجوز أن تُفرض عليهم بالقسوة عينها التي تُفرض فيها على الناس المساكين، والمُتواضعين، والبُسطاء، والمعروفين بما يُسمّى بعامّة الشعب.

وبناءً عليه، غالباً ما يحدث أن يتورّط من يُعظّمون أنفسهم بسبب ثروتهم، في الجريمة، آملين التفلّت من العدالة عبر إفساد القضاء، أو عبر نيل الرحمة بواسطة المال أو الهدايا الأخرى.

كذلك، فإن من لديهم أقرباء كُثر وأقوياء، وكذلك أولئك الشعبيّون الذين حصدوا سمعةً حسنة بين الجماهير: سوف يستمدّ هؤلاء شجاعتهم في خرق القوانين من أُمنيتهم بالضغط على السلطة الصالحة لتنفيذها.

وهناك أيضاً من يملكون رأياً مُضخّماً وخاطئاً حول حكمتهم الشخصيّة، فيسمحون لأنفسهم بانتقاد أفعال الحكّام، والتشكيك في نُفوذهم، وبالتالي يُزعزعون القوانين عبر خطاباتهم العلنيّة، بحيث لن يُشكّل أيّ فعل جريمةً، إلّا إذا فرضتها أهدافهم الخاصّة. وقد يَحدث أن يتوصّل هؤلاء إلى ارتكاب جميع

أنواع الجرائم القائمة على الدهاء، وعلى التلاعب بالآخرين، ظنّاً منهم بأن أهدافهم حذقة إلى حدّ عدم إمكانيّة افتضاحها. وقد أقول إن هذا الأمر هو نتيجة حدسهم وحكمتهم الزائفة. وضمن شريحة أوائل المُتسبّبين باضطرابات الدولة (وهذا الأمر لا يحصل إطلاقاً دون حرب أهليّة)، تكون حياة قلّة منهم مديدة، فلا يرون الإنجازات الجديدة التي حقّقوها، بحيث تقع مفاعيل جرائمهم على الأجيال اللاحقة، وعلى من كان لا يتمنّاها على الإطلاق. وما يعكس ذلك هو قلّة تنبُّههم وسوء تقديرهم لهذا التنبُّه. أمّا من يقومون بالخداع، آملين بعدم افتضاح أمرهم، فهم لا يخدعون سوى أنفسهم، (فالظلّ الذي يعيشون فيه ليس سوى الغشاوة التي تشوب بصرهم)، وليسوا أكثر حكمةً من الأطفال الذين إن خبّأوا وجوههم، ظنّوا أنهم خبأوا كلّ شيء.

بصورة عامّة، تميل شريحة الأُناس المغرورين (إلّا إذا كانوا مُصابين أيضاً بالوساوس) إلى الغضب، لأنها مُعرّضة أكثر من الشرائح الأخرى، إلى تفسير الحريّة العاديّة في الحديث، على أنها نوع من الاحتقار. وعليه، فقلّة من الجرائم تُرتكب بدون عنصر الغضب.

أمّا تلك الأهواء على غرار البُغض، والشَبق، والطموح، والجشع، فالجرائم التي تدفع إلى ارتكابها، أمر بديهيّ بالنسبة إلى كلّ من يملك الخبرة وحسن الإدراك؛ والحديث في هذا الصدد عَبثيّ، لأنها إعاقات مُرتبطة بالطبيعة البشريّة وبجميع المخلوقات الحيّة الأخرى، إلى درجة أن شيئاً لن يُعيق مفاعيلها، باستثناء استخدام فائقٍ للمنطق، أو مُعاقبتها الصارمة والثابتة. والسبب هو أنه بالنسبة إلى الأمور التي يكرهها البشر، فهم يجدونها مُزعجة باستمرار، ولا مفرّ منها؛ لذلك يقتضي الأمر إمّا صبراً دائماً، وإمّا استبعاد تأثير ما يُسبّب الإزعاج. وإذا ما كان الصبر عسيراً، فغالباً ما سيكون الاستبعاد مُستحيلاً دون خرق القانون بطريقة أو بأخرى. فالُطموح والجشع أهواءٌ موضعُ شعورٍ ومُطالبةٍ مُستمرَّيْن، بينما لا يتوافر المنطق بصورة مُستمرّة لمقاومتهما؛ لذلك كُلّما لاح بريقٌ بعدم المُعاقبة، تجلّت مفاعيلهما. أمّا الشَبَق، فما ينقصه في المدة يستعيض

عنه بالشدّة، وهو أمر كافٍ لتهدئة المخاوف من كلّ العُقوبات الخفيفة وغير المؤكدة.

ضمن الأهواء كافة، يُشكّل الخوف أقلّ عامل مُسبّب لمُخالفة القوانين. ولعلّه (باستثناء بعض النفوس النبيلة) يُشكّل العامل الوحيد (عندما تتوافر مصلحة مُعيّنة مُرتقبة أو لذّة مُعيّنة) الذي يدفع البشر إلى المُحافظة على تلك القوانين[2]. ومع ذلك، وفي حالات عديدة، قد تُرتكب الجرائم من باب الخوف.

في الواقع، لا يُشكّل أيّ نوع من الخوف تبريراً للفعل الذي يُحدثه، بل فقط الخوف من الضرر الجسديّ، المعروف بالخوف الجسديّ، والذي يصعب التحرّر منه إلّا بواسطة الفعل. فإذا ما اعتُدي على أحد، وشعر بالموت المُداهم، ولم يُدرك كيفيّة النجاة إلّا عبر جرح المُعتدي، فهذا الفعل ليس بجريمة. في الواقع، وعند إنشاء الدولة، لا يُفترض بأحد أن يكون قد تخلّى عن الدفاع عن حياته، أو عن أعضائه، حيث يعجز القانون عن الحُلول في الوقت المُناسب لإعانته. بالمُقابل، يُشكّل قتل شخص جريمةً، إذا ما ظننتُ انطلاقاً من أفعاله وتهديداته، أنه سيقتلني فور تمكُّنه من ذلك (وطالما أن لديّ الوقت والوسائل للمُطالبة بحماية السلطة المُطلقة). كذلك، وإذا ما كان أحدهم ضحيّة إهانة أو أضرار خفيفة (ولم يضع لها المُشرّع أيّ عقوبة مُعتبراً أن من يتصرف بمنطق لن يأخذها بعين الاعتبار)، ويخشى فيما لو لم ينتقم، ألّا يكترث أحد لأمره، فيجد نفسه للتوّ مُعرّضاً للإساءة عينها: بُغية تفادي ذلك، سوف يُخالف القانون، ويحمي نفسه بنفسه للمستقبل خوفاً من انتقامه الشخصيّ. يُشكّل ذلك جريمة. لأن الضرر ليس جسديّاً، بل خيالياً (رغم أنه تحوّل إلى محسوس في

(2) الخوف هو الميل الوحيد الذي يستطيع الحاكم المُطلق أن يعوّل عليه لنيل الطاعة - لأنه لا يستطيع التعويل على احترام الكلام الصادر عن الأفراد، أي الوعد بالطاعة. فالخوف هو فئة أساسية من علم الإنسان السياسي، ليس فقط لدى هوبز، بل لدى مُجمل فلسفة الدولة. على أيّ حال، من خلال الذعر الذي يثيره - الاحترام المذعور - يسود اللفياثان أو الإله الفاني.

هذه الزاوية من العالم، عبر عُرف أطلقه منذ بضع سنوات أشخاص في فورة شبابهم وغُرورهم)، وطفيفاً إلى حدّ أن الشخص الشُجاع الواثق من قُوّته، لن يأخذه بعين الاعتبار على الإطلاق. كذلك، هناك من يخاف الأرواح، أكان السبب مُعتقداته بالخُرافات، أو إعطاءه أهميّة فائقة لمن يروي له الأحلام والرؤيا الغريبة؛ فيُصبح سهلاً إقناعه أن الأرواح ستؤذيه إن فعل أو امتنع عن القيام ببعض الأمور، وهي أُمور مُخالفة للقانون سواء قام بها أو امتنع عن القيام بها. وعليه، ما يتم القيام به بهذه الطريقة، أو ما لم يتم القيام به، لن يكون موضع عُذر بسبب ذلك الخوف، لأنه يُشكّل جريمة. في الواقع (وكما سبق وذُكر في الفصل الثاني)، ليست الأحلام بطبيعتها، سوى تخيّلاتٍ مُستمرّة خلال فترة النوم، لانطباعاتٍ مُلتقَطة سابقاً بواسطة الحواس؛ وعليه، وإذا شعرنا بعد حصول حادث مُعيّن أننا غير أكيدين من استغراقنا في النوم، سوف تبدو الأحلام بمثابة رؤية حقيقيّة. وبالتالي، من يدّعي مُخالفة القانون مُستنداً إلى حلمه الخاص أو إلى رؤيته المزعومة، أو إلى تخيُّل مُعيّن حول قدرة الأرواح الخفيّة، وهو تخيُّل مُختلف عن ذلك المسموح به من الدولة، سوف يبتعد عن قانون الطبيعة، ممّا يُشكّل جُرماً ثابتاً؛ كذلك الأمر لو اتّبع خياله الشخصي، أو الخيال الآتي من أيّ فرد آخر، والذي لا يستطيع بشأنه أن يعرف ما إذا كان يعني شيئاً أم لا يعني شيئاً على الإطلاق، أو كان راوي الحلم ينقل الحقيقة أو يكذب. وإذا كان لكلّ فرد إجازة القيام بكلّ ذلك (كما هو الحال بموجب قانون الطبيعة، إن كان يملكها فرد واحد)، فلن يوضع أيّ قانون بهدف الاستمرار، وعلى هذا النحو، سوف تُحلّ كلّ دولة[3].

هذه المصادر المُختلفة للجريمة، تُظهر أن الجرائم كافة ليست (كما يؤكّده الرواقيّون في العصر القديم) من الدرجة عينها. إذ يجب الأخذ بعين الاعتبار

(3) إن السطور السابقة تمهيدٌ للنظريّة المُفصّلة في القسم الثالث من الكتاب، وهي مُشابهة لتعريف هوبز للقانون المدني (الفصل السابق) الذي يشمل القانون الطبيعي أو الإلٰهيّ.

ليس فقط العذر الذي بموجبه يجري إثبات أن ما بدا جريمةً لم يكن جريمة، بل أيضاً الأسباب المُخفّفة التي تجعل الجريمة الخطيرة أقلّ شدّةً. وعلى الرغم من أن الجرائم برُمّتها ظالمة دونما تفريق، على غرار الخطّ المستقيم الذي يخرج منه خّط مُنحرف، وهو أمر لطالما لاحظه الرواقيّون بصورة صائبة؛ على أيّ حال هذا لا يعني أن الجرائم كافة هي ظالمة دونما تفريق، كما أن الخطوط المُنحرفة لا تُشكّل الانحراف ذاته. وهذا ما لم يلاحظه الرواقيّون، الذين يعتبرون أن قتل الدجاجة جريمة كُبرى مُخالِفة للقانون، بقدر ما هي كبيرة جريمة قتل الأب.

ولعلّ ما يعذر الفعل كُليّاً، عبر نزع طبيعة الجريمة عنه، لا يجوز إلّا أن يُلغي في الوقت نفسه موجب القانون. في الواقع، وفور ارتكاب فعل مُخالف للقانون، وإذا ما كان القانون مُلزِماً، فلن يكون الفعل سوى جريمة.

أمّا النقص في وسائل الاطّلاع على القانون، فيؤدّي إلى العذر الكُلّي، لأنه حيثما لا تتوافر الوسائل للاطّلاع شخصيّاً عليه، لا يكون القانون مُلزِماً. لكنّ عدم الاستعجال في الاطّلاع على القانون، لن يُعتبر نقصاً في الوسائل. أمّا من يدّعي المنطق الكافي لإدارة شؤونه الخاصّة، فلن يُعتبر على أنه يحتاج إلى وسائل لمعرفة قوانين الطبيعة، لأن الأخيرة معلومة بموجب المنطق الذي يدّعي به؛ الأطفال والمجانين معذورون وحدهم في مُخالفة قانون الطبيعة.

أمّا إذا كان أحدهم سجيناً، أو في ظلّ سلطة العدوّ (وهذه الحالة تعني أن الشخص أو وسائل عيشه هي تحت سلطة العدوّ)، فما لم يكن ذلك نتيجة خطئه الشخصيّ، ستُرفع عنه إلزاميّة القانون، لأنه عليه إطاعة العدوّ أو الموت، وبالتالي، لن تُشكّل تلك الطاعة جريمةً، لأن أيّ فرد لن يكون مُلزَماً(عند انتفاء حماية القانون) بعدم حماية نفسه عبر استخدام أفضل الوسائل المُمكنة.

وإذا قام أحدهم بفعل ذعره من فكرة موته المُفاجئ، باقتراف فعل مُخالف للقانون، فسوف يكون معذوراً بصورة كاملة، لأن أيّ قانون لا يستطيع إرغام أيّ شخص على العدول عن المُحافظة على نفسه. وإذا ما افترضنا أن هذا

القانون إلزاميّ، فسوف يكون المنطق على هذا النحو: إن لم أقم بهذا العمل، سوف أموت للتو؛ إن قمتُ به فسوف أموت لاحقاً؛ وعليه فعند تنفيذه، سأكسبُ الوقت. بناءً على ما تقدّم، الطبيعة هي التي تُرغمه على التصرّف.

هذا وإذا حُرم أحدهم من الطعام، أو أيّ شيء آخر ضروريّ للحياة، ولم يستطع أن يُحافظ على نفسه عبر أيّ وسيلة أخرى سوى وسيلة مُخالفة للقانون، كأن يستولي على سبيل المثال، خلال فترة مَجاعة كُبرى، على الغذاء بواسطة القوّة، عاجزاً عن الحصول عليه بالمال أو الإحسان؛ أو كأن يعمد إلى سرقة سيف عائد إلى شخص مُعيّن، بهدف الدفاع عن حياته الشخصيّة، سيكون معذوراً كُلياً، للسبب المذكور أعلاه.

إضافةً إلى ذلك، وبالنسبة إلى الأعمال المُخالفة للقانون، عندما يتمّ ارتكابها تحت سيطرة شخص آخر، ستُشكّل موضوع عذر لفاعلها، نتيجة هذه السيطرة، ما دام لا يستطيع أحد أن يتّهم بفعله الشخصيّ، شخصاً آخر لم يكن سوى أداة له. لكنّ الفاعل لن يكون معذوراً حيال شخص ثالث تحمّل الضرر نتيجة هذا العمل، لأن الفاعل والمُرتكب هما مُجرمان بمُجرّد مُخالفة القانون. يترتّب عن ذلك أنه عندما يملك رجل أو مجموعة السلطة المُطلقة، فيقومان بإمرة شخص بالقيام بما هو مُخالف لقانون سابق، يكون الفعل معذوراً بشكل كامل. في الواقع، لا يجوز أن يُدينه الحاكم المُطلق بنفسه، لأنه هو الفاعل؛ وما يستحيل أن يُدان بعدل من الحاكم المُطلق، لا يجوز أن يُعاقَب بعدل من آخر. على أيّ حال، عندما يأمر الحاكم المُطلق القيام بعمل مُخالف لقانونه السابق، يكون الأمر بالنسبة إلى هذا العمل الخاص، إلغاء للقانون.

وإذا ما تخلّى هذا الرجل أو هذه المجموعة ذات السلطة المُطلقة عن حقّ جوهريّ في السلطة المذكورة، وإذا كان الحقّ المذكور حُريّةً غير مُتناسبة مع السلطة المُطلقة العائدة للفرد، وإذا رفض الأخير إطاعة أمر ما لمُخالفته بشكل أو بآخر الحريّة الممنوحة، فسيُشكّل الرفض خطأً؛ لأن الرفض مُخالف لموجب الفرد. في الواقع، عليه التنبُّه إلى ما لا يتلاءم مع السلطة المُطلقة، طالما أنها

أُسّست بموافقته الخاصّة ولحمايته الخاصّة، وإلى أن هذه الحريّة وما لا يتلاءم فيها مع السلطة المُطلقة، قد مُنحت في جهل تام لهذه النقطة. وعليه، فإن لم يكتفِ بعدم الطاعة، بل قاوم وزيراً عامّاً مُكلّفاً بتنفيذ هذا الأمر، ستُشكّل هذه المُقاومة جريمةً، لأنه كان عليه إظهار حقّه عبر المُطالبة (دون التسبّب في أيّ خرق للسلم الأهليّ).

هذا وتُصنَّف درجاتُ الجريمة وفق مَقاييس مُختلفة، وتُقاس أوّلاً وفقاً لدهاء المصدر، أي السبب؛ ثانياً، وفقاً لانتقال المثل «بالعدوى»؛ ثالثاً، وفقاً للسوء الحاصل، ورابعاً، وفقاً لظُروف المكان والزمان والأشخاص.

يُشكّل الفعلُ عينُه، المُرتكَب ضد القانون، والنابع من مزعم التعويل على القوّة الشخصيّة، وعلى الثروات الخاصّة، أو على الأصدقاء بُغية مُقاومة المولَجين بتنفيذ القانون، جريمةً أكبر مما لو كان نابعاً عن تمنّي عدم اكتشافه أو عن الإفلات من المُلاحقة عبر الفرار. في الحقيقة، يُشكّل التعويل الاعتدادي على عدم المُعاقبة بسبب القوّة، ركيزةً لاحتقار القوانين الدائم وفي كلّ مناسبة؛ بينما في الحالة الأخيرة، يُشكّل الخوف من الخطر المؤدّي إلى الفرار، قدرة على إطاعة أفضل في المستقبل. فالجريمة المعروفة لكونها جريمة، ستكون أشدّ من الجريمة عينها النابعة من القناعة الشخصيّة الخاطئة بكونها مشروعة. والسبب هو أن من يرتكب جريمةً ضد ضميره الشخصيّ، يَعتدّ بقوّته أو بسلطة أخرى، ممّا يُشجّعه على ارتكاب الجريمة عينها مرّةً جديدة؛ بينما من يرتكب الجريمة من باب الخطأ، وعندما يُعرض عليه خطأه، يَعمد إلى احترام القانون.

هذا وإن من يأتي خطأه من سلطة مُعلّم أو مُفسّر للقانون مُجاز من السلطة العامّة، ليس مُخطئاً كمن يأتي خطأه من اتّباع صارم لمبادئه الخاصّة ومنطقه الخاص. في الواقع، إن ما يُلقَّن على يد من يُعلّمون بموجب السلطة العامّة، إنمّا تُعلّمه الدولة، ويُشبه القانون، إلى حين تعديله من السلطة عينها؛ وبالنسبة إلى جميع الجرائم التي لا تتضمّن بذاتها إنكاراً للسلطة المُطلقة، وغير المُخالِفة لقانون ثابت، أو لعقيدة مُرخّصة، يُشكّل هذا الوضع عُذراً كاملاً. وبالعكس،

من يبني أفعاله على منطقه الخاص، أكان الأخير مُصيباً أم مُخطئاً، عليه إمّا الصمود وإمّا السقوط.

ويُشكّل الفعل عينه، الذي كان موضوع مُعاقبة ثابتة لدى الآخرين، جريمةً أكبر، مُقارنةً مع حالات سابقة غير مُعاقَبة، لأن هذه الأمثال، تُعطي بقدر عددها آمالاً في عدم المُعاقبة ممنوحة من الحاكم المُطلق نفسه؛ أيضاً، وطالما أن من يُعطي أملاً بهذا القدر وثقةً بالصفح، مما يُشكّل حثّاً على الجرم، له حصّته في الأخير، ولن يستطيع تحميل الجُرم بأكمله إلى مُقترفه.

هذا وإن الجريمة النابعة من شغف مُفاجئ ليست بخطورة الجريمة الواقعة بعد تفكير مُعمّق. في الواقع، وفي الحالة الأولى، يجب منح الأسباب المخفّفة باسم الإعاقة المُشتركة التي تتّسم بها الطبيعة البشريّة. بالمُقابل، من يرتكب جريمةً مع سبق الإصرار، قد تصرّف بتيقظّ، واطّلع على القانون والعقاب، كما على نتائج عمله على المُجتمع الإنساني؛ هذا وقد اقترف جريمته عالماً بكلّ ما سبق ذكره، مُستخفّاً به ومُغلّباً رغبته الشخصيّة عليه. ولكن لا يوجد شغف مُفاجئ لمنح عذر كامل، لأن الفترة الزمنية المُنقضية منذ الاطّلاع الأوّل على القانون، واللحظة التي يُرتكب فيها الفعل، يجب اعتبارها فترة مُداولة، إذ يترتّب علينا التصحيح المُستمر لشوائب أهوائنا عبر التمعّن في القانون.

عند قراءة وتفسير القانون العلنيّين أمام الشعب برُمّته، يُشكّل الفعل المُرتكَب ضده جريمةً أكثر شدّةً من حالة عدم اطّلاع الناس عليه عبر هذه الآليّة، وعند صُعوبة معرفتهم إيّاه بصورة أكيدة، فيُعلّقون نشاطاتهم، ويستطلعون عنه من خلال الأفراد. في هذه الحالة، يؤول قسم من المسؤوليّة إلى الإعاقة العامّة، ولكن، وفي الحالة الأخرى، هُناك إهمال فادح، ممّا لا يُبرّئ السلطة المُطلقة من بعض الاستخفاف.

والأفعال التي يُدينها القانون صراحةً، وليس من يضعه، عندما يعمد من يضع القانون، وعبر إشارات ظاهرة تعكس إرادته، بالموافقة عليها ضمنيّاً، هي جرائم أخف درجةً من الأفعال عينها التي يُدينها القانون ويُدينها من وضع

القانون. في الواقع، ولمّا كانت إرادة من يضع القانون هي القانون، يبدو في هذه الحالة أن القانونين مُتناقضان، ممّا يُشكّل عذراً كاملاً لو كان الاطّلاع على موافقة الحاكم المُطلق إلزاميّاً، عبر أساليب مُختلفة عن أوامره الصريحة. وبالتالي، وما دامت توجد عقوبات مُترتّبة ليس على مُخالفة القانون فحسب، بل أيضاً عن عدم التقيّد به، يكون الحاكم المُطلق سبباً جزئيّاً في هذه المُخالفة، وعليه، لا يستطيع أن ينسب كلّ الجريمة إلى فاعل الجرم. على سبيل المثال، يدين القانون المُبارزات المُعاقَب عليها بالإعدام؛ ولكن، ومن جهة أخرى، من يرفض المُبارزة هو موضوع احتقار وسخرية، دونما هوادة. أحياناً، يظنّ الحاكم المُطلق نفسُه أنه لا يستحق مهمّةً أو ترقيةً في الحرب. فإذا ما قام، بسبب ذلك، بالقبول بالمُبارزة، مُعتبراً أن كلّ فرد يسعى بصورة مشروعة إلى الحصول على تقدير جيّد ممّن يملكون السلطة المُطلقة، لن يستحق عقلانياً مُعاقبةً قاسيةً، لأن جزءاً من الخطأ مُترتّب على من يُعاقِب. هذا وإنني لا أتمنّى حريّة الانتقام أو أيّ نوع آخر من العصيان، بل لا يجوز للحُكّام أن يصطنعوا القُبول بصورة غير مُباشرة بما يمنعونه بصورة مُباشرة. لطالما تُشكّل وشكّلت أمثلة الأمراء، في عيون من يرونهم، قُدرةً على التحكّم بأفعال هؤلاء تفوق قدرتهم على التحكّم بالقوانين. وعلى الرغم من واجبنا الذي يقضي بفعل ما يقولون، لا ما يفعلون، لن يكون هذا الواجب مُنجزاً، طالما أن الله لم يمنح البشر نعمة اتّباع هذا المبدأ، وهي نعمة مُذهلة وتفوق الطبيعة.

وإذا ما قورنت الجرائم وفقاً للسوء الحاصل، سيكون أوّلاً الفعل عينه، عندما تقع الأضرار على عدّة أشخاص، أكثر شدّةً مما لو كانت نتائجه لا تطال إلّا بعضهم. وعليه، عندما يُسبّب فعل مُعيّن ضرراً ما، ليس فقط في الحاضر بل أيضاً (على سبيل المثال) في المستقبل، ستكون الجريمة أشدّ من الحالة التي لا تُسبّب فيها الضرر إلّا في الحاضر: في الواقع، يُشكّل الفعل الأوّل جريمة واسعة النطاق، تُسبّب عبر تشعّبها أضراراً لشريحة وفيرة، بينما الفعل الثاني هو جريمة غير مُتشعّبة. هذا ويُشكّل خطأ أكثر خطورةً، نشر عقائد مُخالفة لدين

الدولة الرسمي، إذا صدر عن مُبشّر مُجاز له بذلك، مما لو صدر الفعل عن فرد بصفته الشخصيّة. وكذلك الأمر، بالنسبة إلى من يعيش حياة دنيويّة ومُتفكّكة ويرتكب أفعالاً مُناهضة للدين. وكذلك أيضاً بالنسبة إلى من يُمارس القانون، فُيبشّر بعقيدة أو يقوم بعمل يُضعف فيه السلطة المُطلقة، إذ تكون جريمته أشدّ من أيّ شخص آخر؛ وإذا كان الأمر يتعلّق بشخص معروفٍ بحكمته إلى حدّ اتّباع آرائه الإستشاريّة، أو تقليد أفعاله من عدد لا بأس به من الناس، ستكون جريمته أشدّ ممّا لو اقتُرفت من قِبَل شخص آخر. في الواقع، لا يرتكب هؤلاء الأشخاص جريمة فحسب، بل يُلقّنونها للآخرين كما لو كانت قانوناً. بصورة عامّة، تكون كلّ الجرائم بمُنتهى الخُطورة بسبب الفضيحة التي تُحدثها؛ بمعنى آخر، تُصبح العائق الذي يتعثّر به الشخص الضعيف الذي لا يرى الطريق الذي يسلكُه، بقدر ما يتبع الآراء الآتية من الآخرين.

وهُناك أيضاً المشاريع العدائيّة المُناهضة لوضع الدولة الحالي، والتي تُشكّل أكبر الجرائم مُقارنةً مع الوقائع ذاتها المُرتكَبة حيال أفراد عاديّن. في الواقع، يمتدّ الضرر إلى الجميع. والحالة هي حالة خيانة القوى أو إفشاء أسرار الدولة إلى العدو؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى كلّ اعتداء على مُمثّل الدولة، أكان عاهلاً أم مجموعة، وإلى كلّ المُحاولات أكانت عبر الألفاظ أو الأفعال لإضعاف نفوذه، في الحاضر أم في المُستقبل. وتتألّف كلّ الجرائم التي يُسمّيها الشعب اللاتيني «جرائم الاعتداء على الجلالة»، من مشاريع أو أفعال مُخالفة لقانون أساسيّ.

والأمر مُشابهٌ بالنسبة إلى الجرائم التي تجعلُ الأحكامَ دون مفاعيل، وهي جرائمٌ أكثرُ خطورةً من الأضرار الحاصلة لشخصٍ واحد أو لعدّة أشخاص، كأن يجري قبض المال لإصدار حكم خاطئ، أو الإدلاء بشهادة زور. والجريمة أكثر خطورةً عندما يُسرَق المبلغ عينه، أو مبلغ أكبر من شخص مُعيّن، لأن الضرر واقع ليس فقط على من يخضع لهذا الحكم؛ بل تُصبح كلّ الأحكام غير مُجدية، وتُشكّل مُناسبةً للجوء إلى القوّة وإلى الانتقام الشخصي.

هذا وإن السرقة واختلاس الأموال العامّة، المُرتكبَين ضد الخزينة أو الموارد العامّة، هما جريمتان أشدّ خطورةً من السرقة أو الاحتيال المُرتكب ضد فرد عاديّ، لأن سرقة الأموال العامّة هي سرقة الجميع في آنٍ واحد.

أمّا اغتصاب نفوذ النيابة العامّة عبر التقليد، من خلال تزوير الأختام العامّة والعملة، فهي جريمةٌ أشدُّ خطورة من جريمة انتحال الصفة، أو من تزوير الخاتم الشخصي، لأن أضرار هذا الخداع تمتدّ إلى عدد من الأشخاص.

بالنسبة إلى الأعمال المُخالفة للقانون والمُرتكبة ضد الأفراد، فتُعتبر من أشدّ الجرائم، جريمة التسبّب بالأضرار التي تؤثّر تأثيراً فائقاً على البشر، وفقاً للرأي العام الشائع.

وبناءً عليه:

يُشكّل قتل شخص مُعيّن عبر مُخالفة القانون جريمةً أشدّ خطورة من أيّ ضرر آخر واقع على شخص يُبقيه على قيد الحياة.

يُشكّل قتل شخص عبر ضربه وتعذيبه جريمةً أشّد خطورة من جريمة قتله.

يُشكّل التسبّب بإعاقة شخص في أعضائه جريمةً أشدّ خطورة من حرمانه من أمواله.

يُشكّل حرمان شخص من أمواله عبر تهديده بالموت أو بجرحه، جريمةً أخطر من المُناورات السريّة.

والخطورة أشدّ عبر المُناورات السريّة مُقارنةً مع القبول الحاصل عن طريق الاحتيال.

ويُشكّل استخدام العنف المُمارس بالقوّة، فيطال عفّة شخص مُعين، جريمةً أخطر من اللجوء إلى التملّق.

والجريمة أشدّ خطورة مع النساء المُتزوّجات مُقارنةً مع العازبات[4].

---

(4) الاقتراح غريب: فالاغتصاب أقلّ خطورة إذا ارتُكب ضد امرأة عازبة بحيث يستفيد المُجرم في هذه الحالة من الأسباب المُخفّفة.

على هذا النحو، يُقيّم الرأي العام جميع هذه الأفعال، بالرغم من تغيّر وقع الجرم عينه على بعض الأفراد. لكنّ القانون لا يأخذ بمُيول الأفراد الخاصّة، بل بمُيول الجنس البشري بصورة عامّة.

لهذا السبب، فإن الشعور بالإهانة الحاصل على أثر ألفاظ أو حركات مُسيئة، بينما لا تُحدث الأخيرة أضراراً في حينه سوى الاستياء لدى المُتلقّي، لم يأخذه بعين الاعتبار اليونانيّون والرومان والدول الأخرى القديمة والحديثة في قوانينهم. ويعني ذلك افتراض السبب الحقيقي وراء هذا الاستياء، ألا وهو ضعف الشخص المُسبّب للاستياء، وليس الإهانة بحدّ ذاتها (التي لا وقع لها على الواثقين من فضائلهم الشخصيّة).

والجريمة المُرتكبة على فرد مُعيّن، تُحدَّدُ خطورتها وفقاً للشخص، والزمان والمكان. في الحقيقة، يُعتبر قتل القريب جريمةً أكثر خطورة من قتل شخص آخر، لأن القريب يجب أن يُكرّم على غرار الحاكم المُطلق (بالرغم من تخلّيه عن سلطته للقانون المدني)، لأنه في الأصل كان يتمتّع بهذه السلطة بصورة طبيعيّة. أمّا سرقة الفقير، فهي جريمة أخطر من سرقة الغني لأن الضرر أشّد وقعاً على الفقير.

أمّا الجريمة الواقعة في أوقات وأماكن العبادة، فأشّد خُطورةً من ارتكابها في أوقات وأماكن مُختلفة؛ في الحقيقة، إنها تأتي من استخفاف أكبر بالقانون.

وتجوز إضافة حالات أخرى من تشديد أو تخفيف للجريمة، ولكن، وبفضل تلك التي جرى تفصيلها، يستطيع الجميع أن يُقيّموا بسهولة أيّ جريمة أخرى واقعة.

وأخيراً، وطالما أنه في غالبيّة الجرائم، لا يكون الضرر واقعاً فقط على الأشخاص، بل أيضاً على الدولة، تكون الجريمة عينها، وعندما يكون الاتّهام صادراً باسم الدولة، معروفةً بالجريمة العامّة؛ وعندما يكون الإتّهام صادراً باسم

شخص خاص، تكون الجريمة خاصّة. وتكون الدعاوى على نوعين، وفقاً للحالات، فإمّا أن تكون عامّة، وهي دعاوى العرش، وإمّا أن تكون خاصّة. وتُشبه الحالة حالة الاتّهام بالقتل، فإذا كان صاحبُ الاتّهام فرداً عاديّاً، ستكون الدعوى خاصّة، وإذا كان الحاكم المُطلق، ستكون الدعوى عامّة.

28

في العُقوبات والمُكافآت

العقوبة هي سوء تفرضه السلطة العامّة على من ارتكب أو امتنع عن فعل ما تعتبره السلطة عينها مُخالفاً للقانون؛ والهدف هو جعل إرادة الناس مُوجّهة أفضل توجيه نحو الطاعة.

قبل استنتاج أيّ أمر من هذا التحديد، يقتضي الإجابة عن سؤال بالغ الأهميّة: عبر أيّ وسيلة يجوز ترسيخ حقّ أو سلطة المُعاقبة في أيّ من الأحوال مهما كانت؟ في الواقع، وفقاً لما سبق ذكره، لا يُفترض بأحد أن يكون مُلزماً بموجب أيّ اتفاقيّة بعدم مُقاومة العنف؛ وعليه، فلا يجوز أن أكونَ قد أعطيتُ حقّ مُمارسة العنف على شخصي لشخص آخر. عند تأسيس الدولة، يتخلّى كلّ فرد عن حقّ الدفاع عن الآخرين، وليس عن حقّ الدفاع عن شخصه. فكلّ شخص يُلزم نفسه بمُساعدة من يملك السلطة المُطلقة لمُعاقبة الآخرين، وليس لمُعاقبة نفسه. ولكن، من يُقدم نتيجة اتفاقيّة على مُساعدة الحاكم المُطلق في الإساءة إلى شخص آخر، إلّا إذا كان يحقّ له بموجب هذه الاتفاقيّة أن يقوم بذلك بنفسه، لا تجوز له المُعاقبة، لأن الاتفاقيّة لا تنصّ على ذلك. من الواضح بالتالي أن حقّ الدولة (أيّ من يُمثّلها من فرد أو عدّة أشخاص) في المُعاقبة ليس مُرتكزاً على أيّ تنازل أو هبة من قِبَل الأفراد. وقد تمّ سابقاً إظهار

الوضع الذي يسبق تأسيس الدولة، إذ يكون لكلّ فرد حقّ على كافّة الأشياء، كحقّ القيام بكلّ ما يراه ضروريّاً للمُحافظة على نفسه، كأن يُحيل، أو يُسيئ، أو يقتل أيّ شخص في هذا السبيل. هذه هي ركيزة حقّ المُعاقبة الذي يُمارَس في كلّ دولة. في الواقع، لم يمنح الأفراد هذا الحقّ إلى الحاكم المُطلق، بل عندما تخلّوا عن حقّهم، قد أعطوه حقّ استخدام حقّهم بالطريقة التي يراها مُناسبة للمُحافظة على الجميع. وعليه، فإن الحقَّ لم يُعطَ له، بل تُرك له وله وحده، (ضمن الحُدود التي يفرضها قانون الطبيعة) بصورة كاملة كما على حالة الطبيعة وحالة الحرب الموجودة ضدَ كلّ جار.

يُستنتج من هذا التحديد، أوّلاً أن الانتقام الخاصّ والأضرار الواقعة من الأفراد العاديّين، لا يجوز وصفها بالمعنى الحقيقي بالعقوبات، لأنها غير مُترتّبة عن السلطة العامّة.

ثانياً، إن عدم الحصول على الترقية، أو عدم التمييز من قبل السلطة العامّة، لا يُشكّل عقوبة؛ هذا لأن الأمر لا يفرض أيّ سوء؛ إذ يبقى المرء على ما كان عليه سابقاً ليس أكثر.

ثالثاً، إن السوء المفروض من السلطة العامّة، دون إدانة عامّة مُسبقة، لا يحمل تسمية العقوبة، بل هو عمل عدائيّ، لأن العمل الذي يؤدّي إلى مُعاقبة أحدهم، يجب أن تعتبره السلطة العامّة بدايةً مُخالفةً للقانون.

رابعاً، إن السوء المفروض من سلطة مُغتصَبة، ومن قُضاة خارجين عن سلطة الحاكم المُطلق، ليس عقوبةً، بل عملاً عدائيّاً، لأن الشخص المُدان ليس فاعلاً لأعمال السلطة المُغتصبة، وعليه، ليست أعمال الأخيرة أعمال السلطة العامّة.

خامساً، إن أيّ سوء مفروض دون نيّة، أو دون إمكانيّة تأهيل فاعل الجرم، أو غيره (عبر مَثَله)، على إطاعة القوانين، ليس عقوبة، بل عملاً عدائيّاً؛ فإذا ما انتفى هذا الهدف، لن يدخل أيّ ضرر ضمن هذا المفهوم.

سادساً، على الرغم من ربط الطبيعة للنتائج المُسيئة المُختلفة ببعض

الأفعال، كما لو قام أحدهم بالاعتداء على شخص، فقتل أو جرح نفسه، أو إذا حصلت إصابة بمرض مُعيّن خلال ارتكاب فعل غير مشروع، فمن وجهة نظر الله، وهو خالق الطبيعة، يمكن القول: إن هذه الأضرار هي عقوبات إلٰهيّة، ومع ذلك، فمن وجهة نظر البشر، لا تدخل في مفهوم العقوبة، لأنها غير مفروضة من السلطة البشريّة.

سابعاً، إذا كان الضرر المفروض أدنى من المنفعة أو من الرضا المُحقّق طبيعيّاً من الجريمة المُرتكبة، فلن يدخل هذا الضرر في تحديد العقوبة؛ فالمسألة مسألة ثمن أو فدية الجريمة، بدل أن تكون مسألة مُعاقبتها. فالعقوبة بطبيعتها تتوخّى تأهيل البشر إلى إطاعة القانون، لكنّ هذا الهدف (إذا كانت العقوبة أدنى من المنفعة المُترتّبة على مُخالفة القانون) لن يتحقّق، وسيكون المفعول عكسيّاً.

ثامناً، إذا كانت العقوبة مُحدّدة ومفروضة من القانون عينه، وإذا ما ارتُكبت الجريمة وكانت العُقوبة المفروضة أشدّ، فلن تكون الزيادة عقوبةً، بل عملاً عدائيّاً. فطالما أن هدف العقوبة ليس الانتقام، بل إثارة الخوف، يزول الخوف من العقوبة الشديدة عند فرض عقوبة أقلّ، ولن تُشكّل إضافة الزيادة جزءًا من العقوبة. بالمُقابل، وحيث لا يُحدّد القانون العقوبة على الإطلاق، يكون لكلّ ما هو مفروض طبيعة العقوبة. في الواقع، من يتصرّف مُخالفاً القانون، على الرغم من عدم تحديد أيّ عقوبة في هذه الحالة، سيخضع لعقوبة غير مُحدّدة، أيّ تعسفيّة.

تاسعاً، يُشكّل فرض السوء لارتكاب فعل قَبل مَنعِه من القانون عملاً عدائيّاً، وليس عقوبة؛ فقبل وجود القانون، لا يمكن الحديث عن خرق القانون. وعليه، تَفترض العُقوبة اعتبار الفعل المقصود مُخالفاً للقانون. وعليه، فالسوء المفروض قبل وضع القانون، ليس عقوبةً، بل عملاً عدائيّاً.

عاشراً، لا يُشكّل السوء المفروض على مُمثّل الدولة عقوبةً، بل عملاً عدائيّاً؛ إنه من طبيعة العقوبة فرضها من السلطة العامّة، التي هي سلطة المُمثّل بشخصه دون سواه.

أخيراً، إن السوء المفروض على الأعداء المُعلَنين، لا يقع ضمن مفهوم العُقوبة، حيث إنهم إمّا غير خاضعين لذلك القانون، بحيث لا يستطيعون خرقه، وإمّا إنهم قد خضعوا له، فأعلنوا توقّفهم عن الخضوع له، فينكرون مسألة خرقهم إيّاه. فيُشكّل كلّ السوء المفروض عليهم أعمالاً عدائيّة. وعليه، وفي حالة العداء المُعلَن، يكون كلّ السوء المفروض على الآخرين مشروعاً. فيترتّب عن ذلك أنه إذا قام فرد، عبر الأفعال أو الألفاظ، بإنكار سلطة مُمثّل الدولة قصداً وإراديّاً (مهما كانت العُقوبة المنصوص عليها مُسبقاً للخيانة)، قد يتحمّل بصورة مشروعة ما يشاؤه المُمثّل. والسبب هو، أنه عند إنكار خُضوعه، ينكر العقوبة التي يأمر بها القانون، وعليه، يجب أن يخضع لما يخضع له عدوّ الدولة، وذلك وفقاً لإرادة المُمثّل. في الواقع، تعني العقوبة المنصوص عليها في القانون أفراد بلد معيّن، وليس الأعداء الذين جعلوا أنفسهم أفراداً عبر فعلهم الخاص، فتمرّدوا إراديّاً، وأنكروا السلطة المُطلقة.

لعلّ أوّل تصنيف للعُقوبات، وأكثرها شُمولاً، هو التصنيف الذي يُميّز بين العقوبة الإلٰهيّة والعقوبة البشريّة. بالنسبة إلى الفئة الأولى، سيرد تفصيل بشأنها أدناه، في المكان المُناسب.

العقوبات البشريّة، هي تلك المفروضة من أمر بشريّ، وهي إمّا جسديّة، وماديّة، وشائنة، إمّا قاضية بالسجن أو بالنفي، أو هي مزيج من كلّ ما ذُكر.

العقوبة الجسدّية هي تلك المُطّبقة مُباشرةً على الجسد وفقاً لنيّة من يفرضها؛ وهي على سبيل المثال، ضربات السوط، والجُروح، أو الحرمان من ملذّات الجسد المشروعة التي كان يتمتّع بها الجسد سابقاً.

ضمن هذه العقوبات، بعضها يقضي بالإعدام، وبعضها أقلّ شدّة. وتقضي عقوبة الإعدام بالموت البسيط أو المصحوب بالتعذيب. فالضرب، والجروح، والسلاسل، وكلّ أنواع العقوبات الجسديّة الأخرى هي عقوبات أخفّ من عقوبة الإعدام، ولا تؤدّي طبيعتها إلى الموت. في الواقع، وإذا حدث أن وافى الموت شخصاً بعد تنفيذ عقوبة مُعيّنة، بينما لم تكن النيّة الوصول إلى الموت، لا يجوز

أن يُعتبر ذلك عقوبة إعدام، بالرغم من أن السوء المفروض قد بدا مُميتاً عبر الحادث غير المُتوقّع؛ في هذه الحالة، لم يكن الموت مفروضاً، بل مُستعجَلاً.

أمّا العقوبة الماديّة، فهي القاضية بالحِرمان من مبلغ من المال، بل أيضاً من الأراضي أو جميع الأموال الأخرى المُقتناة أو المُباعة عادةً بواسطة المال. وإذا كان القانون الذي يأمر بهذا النوع من العُقوبة يهدف إلى تحصيل المال ممّن يُخالفون القانون، فلن يكون ذلك عقوبة، بل ثمن امتياز مُعيّن، وثمن الإعفاء من القانون الذي لا يمنع الفعل بصورة مُطلقة، بل يمنعه فقط على أولئك العاجزين عن دفع المال - إلّا إذا كان هذا القانون قانون الطبيعة، أو جزءاً من الدين لأنه، حينئذٍ، لن يكون إعفاءً من القانون، بل من مُخالفته. كذلك الأمر عندما يفرض القانون غرامةً مالية على الذين يتذرّعون عبثاً باسم الله: لن يكون دفع الغرامة ثمناً للإعفاء من الحلف الممنوع، بل عقوبةً لمُخالفة قانون غير قابل للإعفاء. أيضاً إذا فرض القانون دفع مبلغ من المال إلى من وقع عليه الضرر، سيكون ذلك إرضاءً ممنوحاً له، ممّا يُزيل اتّهام الضحيّة، ولا يُزيل جريمة المُعتدي.

والعقوبة الشائنة هي السوء المفروض من الدولة عبر جعله نوعاً من العار، فتكمن في الحرمان من أمر كانت الدولة قد وضعته بمثابة تكريم مُعيّن. فهناك أمور قابلة للتكريم بطبيعتها على غرار الشجاعة، وعزّة النفس، والقوّة، والحكمة، ومؤهّلات الجسم والروح الأخرى. وهناك أمور أخرى هي تكريمات أنشأتها الدولة، على غرار الأوسمة، والألقاب، والمهمّات أو أيّ علامة أخرى شخصيّة من امتيازات الحاكم المُطلق. بالنسبة إلى الأولى (ورغم إمكانيّة زوالها طبيعيّاً أو عرضيّاً)، لا يجوز إلغاؤها بالقانون، وبالتالي لا يُشكّل فقدانها عقوبةً. بالمُقابل، يجوز أن تُلغى الأخيرة من السلطة العامّة التي أنشأتها على أنها تكريم، وهي بالمعنى الحقيقي، عقوبات؛ والمثال على ذلك هو حرمان المحكومين من الأوسمة، والألقاب، والمهمّات، أو الإعلان عن عدم أهليّتهم للمُستقبل.

أمّا الحبس، فهو الحرمان من الحريّة من قِبَل السلطة العامّة. وهو يهدف إلى أمرين: الأوّل هو وضع المُتّهم تحت حراسة جيّدة، والثاني هو فرض ألم مُعيّن على المحكوم. والحبس الأوّل ليس بعُقوبة، لأنه لا يُفترض بأحد أن يعاقَب قبل أن يُسمع أمام القضاء وتُعلن إدانته. وعليه، فإن كلّ سوء حاصل على الشخص المُقيّد بالأصفاد أو المُكبّل، بما يفوق ما يستلزمه التوقيف المؤقّت، وقبل سماع قضيته، سيكون مُخالفاً لقانون الطبيعة. وبالعكس، فالنوع الثاني من الحبس هو عقوبة، لأن السوء المفروض من السلطة العامّة هو بشأن أمر اعتبرته السلطة عينها انتهاكاً للقانون. وتتضمّن لفظة حبس، كلّ ما يُقيّد الحركة بسبب عقبة خارجيّة، أكان منزلاً مُسمّى بالسجن، أو جزيرة يتم الإرسال إليها، أو مكاناً يُلزَم فيه بالعمل، على غرار العمل في الكسّارات في العُصور القديمة، والأشغال الشاقّة حالياً، أو أيضاً السلاسل أو أيّ تكبيل من هذا القبيل.

بالنسبة إلى النفي، فهو اتّهامُ أحدِهم بجريمة، وبنتيجة ذلك، الحكم عليه بمُغادرة أراضي الدولة، أو البقاء خارج جزءٍ من الدولة، وذلك لمُدّةٍ مُحدّدة مسبقاً، أو لفترة دائمة دون إمكانيّة العودة. وما لم تتوافر ظروف أخرى، لا يبدو النفي عقوبة من خلال طبيعته؛ إنه أسلوب للفرار، أو نظام عام يقضي بتفادي العقوبة عبر الفرار. يقول شيشرون إنه لم توجد على الإطلاق عقوبة على هذا النحو في مدينة روما، ويقول إنه ملجأ لمن هُم في خطر. في الواقع، إذا كان مسموحاً للشخص المَنفي الاستفادة من أمواله ومن موارد أراضيه، لن يُشكّل مُجرّد تغيير الجوّ عقوبةً. كما أنه لا يخدم مصلحة الدولة، التي من أجلها تُفرض العقوبة، بل غالباً ما يكون على حساب الدولة. والمنفيّ هو في الواقع عدوٌّ قانوناً للدولة التي نفته، طالما أنه لم يعد عضواً فيها. بالمُقابل، إذا كان محروماً أيضاً من أراضيه، ومن أمواله، لن تكمن العقوبة في النفي، بل في قَدْر العقوبات المالية.

إن كلّ العقوبات المفروضة على أفراد أبرياء، أكانت شديدة أم خفيفة،

هي مُخالفة لقانون الطبيعة، لأن العقوبة تنطبق فقط على مُخالفة القانون؛ لذلك لا يمكن مُعاقبة شخص بريء. وعليه، فالمسألة أوّلاً هي مسألة مُخالفة لقانون الطبيعة الذي يمنع أيّ شخص من الانتقام لأمر غير الأمور المُستقبليّة: فمُعاقبة البريء لن تأتي بأيّ منفعة على الدولة؛ ثانياً، إن مُخالفة هذا القانون عينه هي التي تمنع نُكران الجميل. في الواقع، وبما أن السلطة المُطلقة هي أصلاً ممنوحة عبر موافقة الأفراد كافة، بهدف نيل حمايتها لفترة تُعادل إطاعتهم لها، ستكون مُعاقبة البريء تقديم الشرّ لقاء الخير؛ ثالثاً وأخيراً، ستكون المسألة مُخالفةً لهذا القانون الذي يأمر بالإنصاف، أي بالتوزيع المُتساوي للعدالة، وهو قانون، إن عاقب البريء، سيكون موضوعَ انتهاك.

لكنَّ إخضاعَ البريء لأيّ سوء، ما لم يكن البريء فرداً من الدولة، وإن كان لمصلحة الدولة، ودونما مُخالفة لاتفاقيّة سابقة، فلن يكون مُخالفة لقانون الطبيعة. في الحقيقة، إن كلّ الذين ليسوا أفراداً من الدولة، إمّا أن يكونوا أعداءً، وإمّا أن يكون عداؤهم قد بطل بموجب اتفاقيّاتٍ سابقة. وعليه، يحقّ للدولة أن تخوض الحرب ضد الأعداء الذين تعتبرهم قادرين على إيذائها، وذلك بصورة مشروعة ووفقاً لقانون الطبيعة؛ وفي عالم الحرب لا يُحتكم إلى السيف، ولا يُميّز المُنتصر بين المُذنب والبريء بالنظر إلى الماضي؛ أمّا شفقة المُنتصر، فلا تُمارَس سوى استناداً إلى مصلحته الخاصّة دون سواها. وعلى هذا الأساس، وبالنسبة إلى الأفراد الخاضعين للدولة، والذين ينكرون إراديّاً سلطتها القائمة، يُشكّل امتداد الحرب وشمولها إيّاهم أمراً مشروعاً، إلى درجة أن تطال آباءهم؛ بل أيضاً الأجيال الثالثة والرابعة غير الموجودة، والبريئة من الأفعال الخاضعة للعُقوبات. والأمر على هذا النحو لأن طبيعة الجرم تكمن في رفض الخضوع، وهو عودة إلى حالة الحرب، المعروفة بالعصيان. ومن يرتكبون هذا الجرم، عليهم تحمّله ليس لأنهم أفراد من الدولة؛ بل لأنهم بمثابة الأعداء، طالما أن العصيان ليس سوى بدايةٍ جديدة لحالة الحرب.

هذا وتُمنح المُكافأة إمّا بمثابة هبة وإمّا بموجب عقد. فعندما تكون

بموجب عقد، تُسمّى بالراتب والأجر، أي الكسب المُتوجّب لقاء خدمة مُقدّمة أو موعود بها. وعندما تكون بمثابة هبة، تكون كسباً مُتأتياً من امتياز ممّن يُقدّمونه، بُغية تشجيع الناس، وحثّهم على تقديم الخدمات لهم. وعندما يقوم الحاكم المُطلق في دولة مُعيّنة بمنح راتب لأيّ مهمّة عامّة، يترتّب على مُتلقّيه أن يؤدّي مهمّته دون تحيّز، وإلّا عليه بعرفان الجميل بموجب شرفه دون سواه، كما السعي جاهداً لتلبية المطلب. في الحقيقة، وبالرغم من عدم توفر حلّ مشروع عند تلقّي الأمر بالتخلّي عن جميع الشؤون الخاصّة، لتلبية الشأن العام، دون مُكافأة أو راتب، لن يكون الأمر مُلزماً، أكان ذلك بموجب قانون الطبيعة، أم بموجب مؤسّسة الدولة، إلّا إذا تيسّر تأمين الخدمة بأسلوب مُختلف. هذا ويُفترَض بالحاكم المُطلق أن يتمكّن من استخدام الوسائل كافة التي يتمتّع بها أفراد الدولة، بحيث يستطيع أبسط جنديّ المُطالبة بأجره على معاركه، على أنه مبلغ مُتوجّب الدفع.

هذا وإن المَكاسب التي يمنحها الحاكم المُطلق إلى فرد من أفراد الدولة خوفاً من سلطته ومن قدرته على الإساءة إلى الدولة، ليست بالمعنى الحقيقي مُكافآت، لأنها ليست بمُرتّبات. في الواقع، وفي هذه الحالة، لا يُفترَض توقيع أيّ عقد، لأن كلّ شخص مُلزم بعدم الإساءة إلى الدولة. وليست القضيّة قضيّة امتيازات، ما دامت مُنتزَعَة بواسطة الخوف، الأمر الذي لا يجوز أن يمسّ السلطة المُطلقة؛ بل المسألة مسألة تضحيات يقوم بها الحاكم المُطلق (المُعتبر في شخصه الطبيعي وليس في شخص الدولة)، لتهدئة غضب من يظنّه أقوى منه. وهذا التشجيع لا يهدف إلى الإطاعة، بل بالعكس، إلى الاستمرار وإلى زيادة عمليّات الابتزاز في المستقبل.

هذا وبينما تكون بعض الرواتب ثابتة وآتية من الخزينة العامّة، تكون الأخرى غير ثابتة وعَرَضيّة؛ وتأتي من تنفيذ المهمّات التي رُصِد لها الراتب. فبالنسبة إلى الأخيرة، قد تُحدِث أضراراً في بعض الحالات للدولة، كما في شؤون القضاء.

في الواقع، عندما تأتي مكاسب قُضاة محكمة مُعيّنة من عدد القضايا الكبير المُقدّم أمامهم، يترتّب عن ذلك سيئّتان: الأولى هي أن هذا الأمر يؤدّي إلى تزايد عدد الدعاوى، لأنه كُلّما ازداد عددها، كان المكسب كبيراً؛ والثانية مُتوقّفة على الأولى، وهي تنازع الاختصاص، كأن تُحاول كلّ محكمة استقطاب أكبر عدد من الدعاوى. ولكن، وخلال تنفيذ المهمّات، لا تكون السيّئات بهذا القدر، لأنه لا يجوز زيادة عدد الوظائف بمجهود من يملكونها. ولعلّ هذا يكفي بالنسبة إلى طبيعة العُقوبة والمكافأة، اللتين تُشكّلان الأعصاب والأوتار التي تُحرّك أعضاء ومفاصل الدولة.

إلى هنا، تمّ عرض طبيعة الإنسان (الذي أرغمه الكبرياء وأرغمته الأهواء الأخرى على الرضوخ بنفسه إلى نظام الحكم)، كسلطة الحاكم الكُبرى، الذي قارنتُه باللفياثان، مُستخرجاً هذه المُقارنة من الفقرتين الأخيرتين من الفصل 41 من سفر أيوّب. وقد أظهر الله في هاتين العبارتين قدرة اللفياثان مُطلقاً عليه تسمية ملك المُتكبّرين. فيقول: «ليس له في الأرض مثيل[1] وقد طُبع على عدم الخوف. يُسدّد نظره إلى كلّ مُتَعالٍ وهو ملك على جميع بني الكبرياء» (سفر أيّوب 41/ 25-26). ولكن، وطالما أنه فانٍ وقابل للانهيار، كما هو حال المخلوقات الأخرى كافة على الأرض، ولأنه يوجد في السماء (وليس على الأرض)، ما يُبرّر خوفه، تلك السماء التي يجب أن يُطيع قوانينها، سوف تَعرض الفصول اللاحقة أمراضَه، وأسبابَ فنائه، كما قوانين الطبيعة التي يكون مُلزماً بإطاعتها.

---

(1) هذه العبارة واردة في واجهة كتاب هوبز. تذكير جديد لما ورد في المقدّمة العامّة من الكتاب: الدولة فانية. ويعرض قسما الكتاب الأول والثاني هذا الإلٰه الفاني الذي يحكم قبل كلّ شيء أهواء البشر.

29

في أسباب إضعافِ الدولة أو انحلالها[1]

بالرغم من أن كلَّ ما يَبنيه الزائلون ليس أبديّاً، فقد كادَ أن يكون على هذا النَحو لو أنهم حَموا دولتهم بطريقةٍ أفضل، من الأمراض التي تُزيلها من الداخل، فلجأوا إلى استخدام العقل كما يزعمون غالباً. هذا وإن الدول قد أُنشِئت بطبيعة تأسيسها لتستمرَّ بقدرِ ما يستمرُّ الجنس البشريّ، أو قوانين الطبيعة، أو العدالة عينها التي تبّث فيها الحياة. فعندما تتفكّك تلك الدول ليس بسبب العنف الخارجيّ، بل بسبب الاضطرابات الداخليّة، لا يكمن الخطأ لدى البشر باعتبار تكوينهم الماديّ، بل بصفتهم بُناة ومنظّمين. في الواقع، يميل البشر بكلّ قواهم إلى تنظيم مُجتمعهم ضمن بُنية فريدة ومُستقرّة ومُستمرّة، وذلك بعد أن سئموا المواجهة والإساءة إلى بعضهم بعضاً في أيّ مناسبة. ولمّا كان البشر يفتقرون في آن إلى فنّ وضع القوانين الجيّدة لدعم أفعالهم، كما إلى التواضع والصبر لتحمّل حرمانهم من المظاهر الفظّة والغليظة التي تصنع مجدهم للحظات معدودة، يستحيل عليهم أن يجتمعوا دون مُساعدة مهندس كفؤ، في كوخ لا يدوم مدّة أطول من حياتهم، وينتهي بالتدحرج على رؤوس فُروعهم.

---

(1) إن خلفيّة هذا الفصل التاريخيّة هي الحرب الأهليّة الإنكليزيّة التي يكرّس لها هوبز كتابه «بهيموت» (وهو اسم وحش آخر من العهد القديم يظهر في سفر أيّوب) سنة 1668.

وتدخل ضمن إعاقات الدولة، وفي المرتبة الأولى، تلك الناتجة عن تأسيس ناقص، وهي تُشبه أمراض الجسم الطبيعي الناجمة عن إنجاب سيّئ.

ويتجلّى أحد هذه الأمراض، من خلال اكتساب مملكة مُعيّنة، إذ قد يُكتفى بسلطة أقلّ من تلك اللازمة، في سبيل الحُصول على السلام والدفاع عن الدولة. كذلك، وعندما تُستعاد مُمارسة السلطة بعد تركها، من أجل الأمن العام، قد يُشبه ذلك العمل الجائر، ممّا يؤدّي بعدد كبير من الناس (عندما تتوافر المُناسبة) إلى العصيان. والحال أشبه بأجساد الأطفال المولودين من أهل مُصابين بالأمراض؛ فإمّا أن يُتَوفّوا قبل الأوان، وإمّا أن يتحرّروا من الصفات الفاسدة الناتجة عن حملهم الرديء وولادتهم، عبر الدماميل والخرّاجات. وعندما يَحرم الملوك أنفسهم من سلطة بهذه الضرورة، يكون الأمر أحياناً من باب جهل ما تتطلّبه المهمّة التي يقومون بها، ولكن غالباً مع الأمل بإيجادها مُجدّداً وفقاً لرغبتهم. وبذلك يقومون بحساب سيّئ، لأن من يريدونهم أن يفوا بوعودهم مدعومون من دول خارجيّة تسعى جاهدة لإضعاف حالة جيرانها في سبيل مصلحة أفرادها. على هذا النحو، تمَّ دعم توماس بيكيت من البابا وهو مطران أُسقُف، ضد هنري الثاني، وكان رجال الدين قد أُعفوا من خضوعهم للدولة من غليوم الفاتح، عند وصوله إلى العرش، عندما أقسم الأخير بعدم مساس بحريّة الكنيسة. وكذلك الأمر مع البارونات الذين توسّعت سلطتهم على أيدي غليوم الثاني (بُغية الحصول على مُساعدتهم لنقل ولاية أخيه الأكبر إليه)، إلى حدّ أنها كانت مُتناقضة مع السلطة المُطلقة: وقد ساند الفرنسيّون تمرّدهم ضد الملك جان.

على أيّ حال، لم يحصل كلّ ذلك في النظام الملكيّ فحسب. في الحقيقة، وبالرغم من تسمية الدولة الرومانيّة في العصر القديم بمجلس الشيوخ وبشعب روما، لم يُطالب مجلس الشيوخ ولا الشعب بالسلطة كلّها. هذا ما أدّى في بادئ الأمر إلى الفتن مع تيبيريوس غراكوس، وغايوس غراكوس، ولوسيوس

ساتورنينوس وغيرهم، وبعدها إلى الحُروب بين مجلس الشيوخ والشعب، إلى حين سقوط الديمقراطيّة، وتأسيس النظام الملكيّ.

ولم يُرغم نفسه شعب أثينا على منع أيّ عمل باستثناء عمل واحد: ألّا يقترح أحدٌ إعادة بدء الحرب في جزيرة سالامين تحت طائلة عقوبة الإعدام. ومع ذلك، لو لم يكن سولون قد روّج فكرة جنونه، للإيماء بعدها على غرار شخص معتوه، مُقترحاً الحرب بواسطة الأبيات للشعب المُتجمهر حوله، لكان لشعب أثينا عدوّ دائم التهديد على أبواب مدينته: تُشكّل هذه الأضرار وهذه المُناورات موضوع خُضوع إلزاميّ بالنسبة إلى جميع الدول، عندما تكون سلطتها محدودة، ومهما كان نطاق هذه الحدود.

ثانياً، يجب مُلاحظة أمراض الدولة الناشئة من العقائد الثائرة على غرار إحداها القاضية بأن كلّ فرد هو من يفصل في ماهيّة الفعل الخيّر وماهيّة الفعل السيّئ[2]. هذه المقولة صحيحة في الحالة الطبيعيّة التي لا وجود فيها للقوانين المدنيّة، وأيضاً في ظلّ الحكم المدنيّ بالنسبة إلى الحالات التي لا يُحدّد لها القانون شيئاً. ولكن، وفي الحالات الأخرى، من الواضح أن مقياس الأفعال الخيّرة والسيّئة هو القانون المدني، وأن القاضي هو المُشترع، الذي يمثّل الدولة على الدوام. وفقاً لهذه النظريّة الخاطئة، سيكون للبشر سهولة المُناقشة فيما بينهم، وطرح أوامر الدولة على بساط البحث، بُغية إطاعتها أو عدم إطاعتها لاحقاً، وفقاً لما يعتبرها منطقهم الخاص مُناسباً: يولّد كلّ ذلك الاضطرابات في الدولة، ويُشكّل إضعافاً لها.

وهناك مذهب آخر غير مُتلائم مع المُجتمع المدني، مَفاده: أن كلّ ما يُحقّق ضد الضمير هو خطأ؛ أي ما يرتكز على قرينة تنصيب الذات بصفة الحَكَم في الخير والشرّ. في الواقع، إن ضمير الإنسان وحكمه على الأمور،

(2) يستبق هذا التأكيد الأقسام 3 و4 من الكتاب، حيث سيجري البحث في حكم الكنائس الخاص بشأن تفسير الكتاب المُقدّس - وهو موضوع سياسيّ بامتياز.

يُشكّلان أمراً واحداً، فعلى غرار مؤهّل الحكم على الأمور، قد يكون الضمير أيضاً في حالة الخطأ. فمن لا يخضع لأيّ قانون مدنيّ، هو مُخطئ في كلّ ما يقوم به ضد ضميره، ما دام لا يتبع أيّ قاعدة سوى قاعدة عقله؛ والأمر مُختلف بالنسبة إلى من يعيش في الدولة، لأن القانون هو الضمير العام الذي وعد بأن يكون دليله. وفي مُختلف الحالات الأخرى، سيكون تنوّع الضمائر الخاصّة التي هي آراء خاصّة، مؤدّياً إلى انتشار الاضطرابات في الدولة لا مَحالة، ولن يتجرّأ أحدٌ على إطاعة السلطة المُطلقة بما يفوق ما يعتبره بنظره مُناسباً للإطاعة.

كما قد درج تعليم فكرة قائلة إن الإيمان لا يُكتسب ولا يمكن بلوغ القداسة عبر الدراسة والعقل، بل عبر الوحي الفائق الطبيعة أو الفطريّ. فلو كان الأمر على هذا النحو، لا أرى كيف يتم تعليل الإيمان الشخصيّ، وكيف لا يكون كلّ مسيحي نبيّاً، والسبب الذي يجعل كلّ شخص يتقيّد بقانون بلاده كقاعدة لأفعاله، بدلاً من التقيّد بوحيه الخاص. وهنا يعود كلّ فرد ويقع في الخطأ الكامن في تقرير ماهيّة الخير من الشرّ بنفسه؛ أم في جعل أفرادٍ يحكمون في الأمر المذكور، زاعمين تمتّعهم بوحي فائق للطبيعة: يؤدّي كلّ ذلك إلى حلّ كلّ نظام حكم مدنيّ. فالإيمان يأتي من الإصغاء، ومن الإصغاء العَرَضي الذي يجعلنا نتواجد مع من يتحدّثون إلينا؛ وعليه، فإن هذه الظروف العَرَضيّة قد جعلها الله القدير بمثابة أدواتٍ، لكنَّها لا تفوق الطبيعة؛ أمّا عددها الكبير، والمفاعيل العديدة المُترتّبة عنها، فتجعلها غير قابلة للرصد. في الحقيقة، ليس الإيمان والقداسة أموراً رائجة، وعلى الرغم من كلّ شيء، ليست أعاجيب؛ وبالعكس، إنهما يأتيان من التربية، والنظام، والتصويب، والوسائل الأخرى الطبيعيّة التي يُنتج فيها الله الإيمان والقداسة لدى مُختاريه في الأوقات المُناسبة. هذه الآراء الثلاثة، المُسيئة للسلام ونظام الحكم، في هذا الجزء من العالم، تأتي من أقوال وأقلام عُلماء اللاهوت الجُهّال، الذين يجمعون عبارات الكتاب

المُقدّس خلافاً للمنطق، ويفعلون ما بوسعهم للتأكيد على أن القداسة والمنطق الطبيعي لا يتوافقان.

ويقول الرأي الرابع المُناهض لطبيعة الدولة، إن من يملك السلطة المُطلقة خاضع للقوانين المدنيّة[3]. صحيح أن الحُكّام المُطلقين يخضعون جميعهم إلى قوانين الطبيعة، إذ تُشكّل هذه القوانين قوانين إلٰهيّة، فتكون بالتالي غير قابلة للتعديل من أيّ شخص أو دولة. في المُقابل، وبشأن القوانين التي يضعها الحاكم المُطلق بنفسه، أو بعبارة أخرى التي تضعها الدولة بنفسها، فالحاكم المُطلق ليس خاضعاً لها. فالخُضوع للقوانين هو خُضوع للدولة، أيّ للمُمثّل المُطلق، أيّ للذات: وهذا ليس خُضوعاً، بل حُريّة. ولمّا كان هذا الخطأ يضع القوانين فوق الحاكم المُطلق، فهو يضع أيضاً قاضياً فوقه، أي قدرةً على مُعاقبته، ممّا يعني إقامة حاكم مُطلق جديد وثالث، للسبب عينه، وهكذا دواليك ودونما نهاية، حتى الوصول إلى الفوضى وإلى حلّ الدولة.

ويميل المذهب الخامس إلى حلّ الدولة، وإلى اعتبار أن كلّ فرد يملك أمواله بصورة مُطلقة، بحيث يكون حقّ الحاكم المُطلق خارجاً عن هذا الأمر. في الواقع، إن مِلكيّة كلّ فرد تستبعد مِلكيّة أيّ فرد آخر. لكنَّ كلّ فرد يتصرّف بها بموجب السلطة المُطلقة دون سواها، والتي من دونها كان لكلّ منهم حقّ مُساوٍ في الملكيّة. وعليه، إذا كان حقّ الحاكم المُطلق أيضاً مُستبعداً، فلن يتمكّن من تنفيذ المهمّة التي عُيّن فيها، وهي الذود عن أفراد دولته حيال الأعداء الخارجيّين، وحمايتهم من إلحاق بعضهم ببعض؛ ومن ثمّ لن تكون هناك دولة.

---

(3) هذا الاقتراح مُخالف لتحديدات الفصل 26. لكنَّ المقصود هنا، هو التمييز السفسطي والمُضلّل وفقاً لهوبز، بين المؤقّت والروحي: من يُريد إخضاع السلطة المُطلقة إلى القانون المدني، يريد أن يجعل في الحقيقة القانون المدني جزءًا من القانون الإلٰهي - وإخضاع الحاكم المطلق لها. ستُعرض المناقشة حول هذه النقطة المُحدّدة أدناه (بانتظار الأقسام 3 و4).

وإذا كانت ملكيّة الأفراد لا تستبعد حقّ مُمثّل الحاكم المطلق على أموالهم، فهي تستبعد بقدر أقّل حقّه على مهمّاتهم القضائيّة أو التنفيذيّة، حيث يُمثّلون الحاكم المُطلق بنفسه.

وهناك أيضاً مذهب سادس يُناهض بصورة واضحة ومُباشرة جوهر الدولة؛ وهو القائل بإمكانيّة تقسيم السلطة المُطلقة. في الحقيقة، ماذا يعني تقسيم سلطة الدولة، إن لم يكن حلّها؟ في الواقع، إن السلطات المُنقسمة يُدمّر بعضها بعضاً. وهذه المذاهب آتية بصورة أساسيّة من بعض الذين يُمارسون التشريع ويُحاولون اشتقاقه من معرفتهم الخاصّة وليس من السلطة التشريعيّة.

وعلى غرار المذهب الخاطئ، غالباً ما يُشجّع مَثَل نظام الحكم المُختلف لدى أُمّة مُجاورة على تغيير شكل نظام الحُكم المرسّخ في بلد مُعيّن. على هذا النحو، اقتيد الشعب اليهودي إلى نبذ الله، وإلى استدعاء النبي صموئيل ليكون ملكه، على غرار الأمم الأخرى. كذلك، لقد كانت أصغر مُدن اليونان في اضطراب مُستمرّ بسبب تحرُّكات الأحزاب الأرستقراطيّة والديمقراطيّة، إذ كان جزءٌ ممّا يُقارب المُدن يودّ تقليد اللاسيديمونيّين والجزء الآخر يودّ تقليد الأثينيّين. كما قد لا يُستغرب أن يكون الكثيرون قد سُرّوا بمشاهدة الاضطرابات الأخيرة في إنكلترّا، مُتّخذين هولندا مثلاً على ذلك: فالتحوّل إلى الثراء يحتاج بنظرهم إلى تغيير نظام الحُكم كما حصل في هولندا. فالطبيعة البشريّة توّاقة بذاتها إلى الجديد. فإذا ما استهواهم الجديد الحاصل لدى جيرانهم، الذين أصبحوا أثرياء بسببه، يستحيل ألّا يهلّلوا لمن يدعوهم إلى التغيير، وألّا يؤيّدوا أيضاً الاضطرابات في بدايتها (وإن كانوا يُقاسون من استمرارها). إنهم أشبه بمَن أُصيب بمرض الجَرَب، إذ أضحى دمهم بالغ السُخونة: سوف يُمزّقون أنفسهم بأظفارهم إلى أن يعجزوا عن تحمّل الحُروق.

أمّا بالنسبة إلى الثورة المُوجّهة بخاصّة ضد النظام الملكي، فأحد أسبابها الأساسيّة هو قراءة الكُتب حول السياسة، وحول تاريخ قُدامى اليونانيّين والرومان. انطلاقاً من هنا، يتلقّى الشباب وكلّ من لا يملك مناعة العقل

الرصين، انطباعاً عظيماً وجيّداً حول الأعمال البُطوليّة الحربيّة المُنجَزة من قادة جيُوشهم، فيُكوّنون في الوقت عينه، فكرةً مُتزلّفة حول كلّ ما فعلوه؛ قد يتخيّلون أن ازدهار تلك الشعوب لا يأتي من تنافُس الأفراد، بل من نوعيّة نظامهم، وهو نظام الحكم الشعبي. ويعني هذا عدم اعتبار أعمال التمرّد المُتكرّرة، والحُروب الأهليّة الناجمة عن سياستهم الناقصة. وإذ أقول عبر قراءة تلك الكُتب، قرّر بعضهم قتل مُلوكهم، لأن الكُتّاب اليونانيّين واللاتينيّين، في كُتبهم، كما في خطاباتهم السياسيّة، شرّعوا وأثنوا على كلّ من يقوم بذلك، شرط أن يُسمّى الملك قبل ذلك بالطاغية. وهم لا يقولون في الحقيقة إن قتل الملك مشروع، بل إن قتل الطاغية هو عمل مشروع. وفي الكُتب عينها، من يعيشون في ظلّ حكم العاهل، يُكوّنون فكرة مَفادها أن أفراد الدولة الشعبيّة يتمتّعون بالحريّة، بينما في النظام الملكي، يُعتبر الجميع عبيداً. وإذ أقول من يعيش في نظام ملكيّ، لا أتحدّث عمّن يعيش في دولة شعبيّة؛ فهؤلاء ليسوا مَعنيّين في هذه المسألة. باختصار، لا أتخيّل شيئاً أكثر إساءةً إلى النظام الملكيّ من تعاليم تلك الكُتب، ما لم تخضع مُباشرةً للمُراقبين الذين سوف يتولّون تنقيحها من السموم عبر تصحيحها، بفضل بصيرتهم. أمّا تلك السموم، فقد أُقارنها ودونما تردّد بعَضّة كلب مُصاب بداء الكَلَب، الذي يُحدث مَرضاً يُسمّيه الأطبّاء الخوف المُفرط من الماء. في الحقيقة، تشعر ضحيّة العضّة شعوراً دائماً بالظمأ، كما تخاف من الماء في آن، وكأنما السم يتولّى تحويل الكلب. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكُتّاب الديمقراطيّين الذين، ما إن نهشوا نظام الملكيّة في الصميم، وهتفوا باستمرار ضده، حتى يحتاج الأخير إلى عاهل قويّ؛ وفور الحصول عليه، سوف يكنّون له البُغض، مُصابين بنوع من الخوف المُفرط من الطاغية، أو بعبارة أخرى بالخوف من أن يُحكَموا بصَرامة.

هذا وكما شهدنا عُلماء يؤكّدون وجود ثلاث أرواح لدى الإنسان، شهدنا بعضاً يعتقدون بوجود أكثر من روح واحدة (أي أكثر من حاكم مُطلق واحد) في الدولة. فيرسّخون الألقاب الدينيّة بوجه السلطة المُطلقة، والقوانين الدينيّة بوجه

القوانين، وسلطة الجهات الروحيّة بوجه السلطة المدنيّة. فيُسيطرون على أدمغة الناس عبر الألفاظ والفُروق التي لا تعني شيئاً بحدّ ذاتها، بل تعكس (عبر غُموضها) وجود مملكة أخرى (غير مرئيّة حسب البعض)، وهي مملكة الساحرات اللواتي يسرن في الظل"[4]. وحيث إنه بديهيّ أن السلطة المدنيّة وسلطة الدولة هما سلطة واحدة، وأن السلطة الدينيّة وسلطة وضع القوانين الدينيّة، ومنح التراخيص، تستلزم وجود دولة، يترتّب على ذلك أنه حيثما تكون إحداهما ذات سلطة مُطلقة والأُخرى ذات صفة دينيّة، وحيثما تضع إحداهما القوانين، والأُخرى القوانين الدينيّة، لا بدّ من وجود دولتين للأفراد عينهم في آنٍ معاً: إنها لَمملكة مُنقسمة على ذاتها، وغير قابلة للبقاء. ومهما كان هذا التمييز الذي لا يعني شيئاً، بين المؤقّت والروحي، يبقى الواقع وجود مملكتين، وخُضوع كلّ فرد لسيّدَيْن اثنين. وحيث إن السلطة الروحيّة تُطالب بحقّ الإعلان عن ماهيّة الخطيئة، فهي تُطالب بالتالي بحقّ الإعلان عن ماهيّة القانون (والخطيئة ليست سوى خرق القانون)؛ وحيث إن السلطة المدنيّة تُطالب أيضاً بحق الإعلان عن ماهيّة القانون، على كلّ فرد إطاعة سيّدَيْن، ذات الأوامر الواجبة الإطاعة بمثابة القوانين ـ وهو أمر مُستحيل. وبعبارات أخرى، وإذا سلّمنا أن المملكة واحدة، ستكون السلطة المدنيّة، أيّ سلطة الدولة، إمّا مُرتبطة بالسلطة الروحيّة - وعندئذٍ لن تكون السلطة المُطلقة سوى للجهات الروحيّة؛ وإمّا أن تكون السلطة الروحيّة تابعة للسلطة المؤقّتة، وحينئذٍ لن تكون الصفات الدينيّة سوى من خلال السلطة المؤقّتة. وعندما تتعارض هاتان السلطتان، تكون الدولة في خطر شديد قريب من الحرب الأهليّة والانحلال. في الواقع، وبما أن السلطة المدنيّة هي أكثر واقعيّة، وهي القائمة بموجب المنطق الطبيعي الواضح، فهي غير قادرة على الخيار، بل على أيّ حال لا تستطيع سوى أن تُنوّر جزءًا لا يُستهان به من الشعب. أمّا العالم الروحيّ، فهو وإن بقي في ظلّ فروق

(4) في الفصل 46، يُقارن هوبز بشيء من السخرية الكنيسة الرومانيّة بمملكة الساحرات.

الفلسفة المسيحيّة والألفاظ الغامضة، على الرغم من ذلك، سيكون الخوف من الظلال والروحانيّات أقوى من المخاوف الأخرى، لذلك لن يفتقد إلى حزب يكفي بذاته لزرع الاضطّراب وتدمير الدولة أحياناً. والمسألة ها هنا، مسألة داء، قابل للمقارنة مع داء النقطة، دونما التباس، ومع انتكاسة مَرَضيّة في الأجسام الطبيعيّة (وهذا ما يعتبره اليهود أحد أشكال تملّك الأرواح). في هذا الداء، هناك روح غير طبيعيّة، أم نوع من التيّار الذي يجتاح الرأس، فيُغلق جذور الأعصاب، مُحرّكاً إيّاها بعُنف، ومُبعداً الحركة التي تمنحها إيّاها عادةً قدرة الروح في الدماغ؛ وعليه تحصل تحرّكات عنيفة وغير مُنتظمة (معروفة بالتشنّجات)، في الأعضاء، بحيث من يقع ضحيّة هذا السوء، قد يقع أحياناً في المياه أو في النار كمن فقد حواسه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الهيئات السياسيّة: عندما تُحرّك السلطة الروحيّة أعضاء الدولة عبر التهويل بالعقوبات وتوقّع المُكافآت (التي تُشكّل عصبها) - بينما يجب أن تتحرّك الأعضاء المذكورة عبر السلطة المدنيّة (التي هي روح الدولة) - أو عندما تُعمي بصيرة الشعب عبر الألفاظ الغريبة والغامضة؛ وهذه السلطة عينها بحاجة إلى كلّ ذلك، لتقسيم الدولة، أو لتدميرها من خلال الظلم، أو إشعال نار الحرب الأهليّة فيها.

كما قد تتوافر في الحكم المدنيّ البحت، أكثر من روح. فالحالة هي على هذا النحو عندما تكون سلطة تحصيل الضريبة (والتي هي الوظيفة الغذائيّة) مُرتبطة بمجموعة عامّة، وعندما تكون سلطة الإدارة وإعطاء الأوامر (وهي القُدرة على الحركة) مُرتبطة بشخص، وسلطة وضع القوانين (وهي القُدرة العقلانيّة) مُرتبطة ليس بقَبول هاتين الجهتين العَرَضيّ فحسب، بل أيضاً بجهة ثالثة. ويعني هذا تعريض الدولة للخطر أحياناً بسبب عدم الاتفاق على قوانين جيّدة، وغالباً بسبب انتفاء هذا الغذاء الضروريّ للحياة والحركة. وبالرغم من اعتبار بعضهم أن هذا النوع من الحكم ليس حكماً، بل تقسيماً للدولة إلى ثلاث عُصَب، ويسمّونها نظام المَلكيّة المُختلطة، تبقى الحقيقة، وهي أن هذه الدولة ليست دولة وحيدة مُستقلّة، بل ثلاث عُصَب مُستقلّة؛ كما أنها ليست بشخص واحد

يقوم بالتمثيل، بل هي ثلاثة أشخاص يقومون بالمهمّة. وفي ملكوت الله، قد يوجد ثلاثة أشخاص مُستقلّين، دون أن يُدمّر ذلك وحدة الله السائد، لكن، وحيثما يحكم البشر المُعرّضون لاختلاف الآراء، لن يكون الأمر كذلك. لذلك، وإذا كان الملك ركيزةً لشخص الشعب، وكانت المجموعة العامّة أيضاً ركيزةً لشخص الشعب، وكانت مجموعة أخرى أيضاً ركيزةً لشخص الشعب، لن تُشكّل جميعها شخصاً واحداً، كما أن الحاكم المُطلق لن يكون واحداً، بل سيكون الأمر بين أيدي ثلاثة أشخاص وثلاثة حُكّام مُطلَقين.

ولكن بأيّ مرض من جسم الإنسان تجوز مُقارنة هذا التشويه في الدولة، قد لا أعرف. لكنَّني شاهدت رجلاً مع رجل آخر يدفعه على جانبه، ولهذا الرجل رأس وأذرع وصدر وبطن؛ ولو كان بقربه رجل آخر يدفعه على جانبه الآخر، لصحّت المُقارنة.

إلى هنا، جرى تعيين أمراض الدولة التي تُشكّل أشدّ الأخطار وأكثرها مُداهمةً. ولكن هناك المزيد التي لا تُشكّل خطراً بهذه الجسامة، بل التي تستحق الذكر. وأوّلها هي صُعوبة تأمين المالية الخاصّة لحاجات الدولة. وتأتي هذه الصعوبة من الرأي القائل بأن كلّ فرد يملك أراضيه وأمواله، ممّا يحرم الحاكم المُطلق من حقّ استخدامها. ويترتّب على ذلك أن السلطة المُطلقة التي تتوقّع حاجات الدولة والأخطار (مُدركةً أن تداول النقد باتّجاه الخزينة العامّة مُتوقّف بسبب صلابة الشعب)، بينما عليها التوسّع لمُواجهة وتوقّع تلك الأخطار منذ ظُهورها، تعمد إلى الانطواء على ذاتها لفترة طويلة بقدر ما تستطيع؛ وعندما تعجز عن ذلك، تخوض معركة مع الشعب عبر اللجوء إلى حيَل القانون للحصول منه على مبالغ صغيرة؛ وإن لم تكن الأخيرة كافية، يُضطرّ الحاكم المُطلق إلى استخدام القوّة للحصول على الأموال، وإلّا يكون مصيره الهلاك. وإذا ما اقتيد إلى هذا النوع من التطرّف، فإمّا أن ينتهي به الأمر إلى إعادة الشعب إلى المزاج الُمناسب، وإمّا أن تزول الدولة. وبالإمكان أيضاً إجراء مُقارنة مُلائمة لهذا المزاج السيّئ، مع الحمّى التي تكون خلالها الأعضاء

السمينة مُتصلّبة أو مسدودة بفعل المواد السامّة، إذ لم تعد الأوردة التي تُفرغ عادةً خلال دورتها الطبيعيّة تلقائيّاً في القلب (كما يجب أن تكون) مُزوَّدة من الشرايين. ويتبع ذلك في بادئ الأمر انقباضٌ بارد ورجفة في الأطراف؛ بعد ذلك، يظهر مجهودٌ حارّ وحادّ صادر عن القلب بُغية تسهيل مُرور الدم عُنوةً. ولكن، وقبل التمكّن من ذلك، يكتفي المريض بأحاسيس باردة قصيرة آتية من عناصر باردة، إلى أن (إذا كانت البنية قويّة) يُحطّمَ مُقاومة الأعضاء المسدودة، فيتطاير السم عبر العرق؛ وإمّا أن تكون النهاية، فيتوفّى المريض (إذا كانت بنيته في مُنتهى الضعف).

إضافةً إلى ذلك، هُناك أحياناً مرض في الدولة يُشبه الجُناب؛ ويعني ذلك، عندما تكون خزينة الدولة خارجةً عن دورتها المُنتظمة، فتتركّز بشكل مُبالغ به في شخص، أو في بعض الأشخاص، عبر الاحتكار أو عبر إيجار الموارد العامّة. وعلى هذا النحو، وفي مرض الجُناب، يتمركز الدم ضمن غشاء الصدر مُسبِّباً التهاباً مصحوباً بالحرارة وبوخزات مؤلمة في الخاصرة.

كذلك تُشكّل شعبيّة شخص قويّ (باستثناء الحالة التي تحصل فيها الدولة على ما يضمن نزاهته) مرضاً خطيراً، لأن الشعب (الذي يجب أن يتحرّك بموجب سلطة الحاكم المُطلق)، وبسبب التملّق وسمعة رجل طموح، قد انحرف عن إطاعة القوانين، فاضطُرّ إلى اتّباع من يجهل فضائله وأهدافه. وعموماً، يكون هذا الخطر أكبر في نظام الحكم الشعبيّ، منه في النظام الملكيّ، لأن من يؤلّفون الجيش، هم قوّة كبيرة عدديّاً وقويّة إلى حدّ حملهم على الاعتقاد أنهم الشعب. هذا هو الأسلوب الذي لجأ إليه يوليوس قيصر، وقام به الشعب ضد مجلس الشيوخ، إذ بعد أن تأكّد من دعم جيشه، نصّب نفسه سيّداً على مجلس الشيوخ وعلى الشعب. إن هذه الأساليب في التصرّف الخاصّة بالأشخاص الطموحين، هي فعل عصيان ظاهر، ويجوز تشبيهه بمفاعيل السحر.

وهناك إعاقةٌ أخرى في الدولة، هي حجم المدينة المُفرط، عندما تستطيع أن تُزوّد وتُموّل جيشاً كبيراً انطلاقاً من أملاكها الخاصّة؛ وكذلك الأمر بشأن

المُدن العديدة التي تُشكّل دويلاتٍ صغيرة في أحشاء الدولة الكُبرى، على غرار الديدان في أمعاء الإنسان. وتُضاف إلى ذلك حريّة المناظرة ضد السلطة المُطلقة من الذين يدّعون الحكمة السياسيّة، والآتين غالباً من حُثالة الشعب؛ وإذ تُسيّر هؤلاء عقائد خاطئة، فهم على الرغم من ذلك يتدخّلون في قوانين أساسيّة، مُسبِّبين الضرر للدولة، على غرار الديدان الصغيرة التي يُسمّيها الأطبّاء ديدان الأمعاء الخيطيّة.

كما تُضاف إلى ذلك، الشراهة والقابليّة النهمة في تضخيم نطاق السلطة المُطلقة، والمصحوبة بالجروح غير القابلة للشفاء، الناجمة عن العدوّ في أغلب الأحيان؛ وتُمثل الأكياس المَرَضيّة، الغزوات غير الموحّدة، وهي غالباً عبءٌ يُستحسن التخلّص منه بدل الاحتفاظ به؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى الخُمول الناتج عن الرفاهيّة، والإنهاك الناتج عن الصخب والمصاريف الشخصيّة الفاحشة.

وأخيراً، وعندما ينتصر الأعداء، بحيث (تفقد قوّات الدولة السيطرة الميدانيّة)، وذلك خلال حرب (خارجيّة أو داخليّة)، ولم تعد نزاهة الأفراد تؤمّن حمايتهم، يؤدّي ذلك إلى انحلال الدولة؛ حينئذٍ يصبح لكلّ فرد حقّ حماية نفسه عبر اختيار الأساليب الصادرة عن تقديره الخاص. في الواقع، يُشكّل الحاكم المُطلق الروح العامّة التي تمنح الحياة والحركة إلى الدولة؛ وبما أن الدولة أصبحت ميتة، يعني ذلك أن أطرافها لم تعد تحت سيطرتها، بقدر ما يخرج هيكل الإنسان عن سيطرة روحه (رغم أزليّتها) عندما تُغادره. وبالرغم من استحالة إنهاء حقّ العاهل ذي السلطة المُطلقة بموجب عمل صادر عن آخر، يبقى موجب الأطراف قابلاً للإنهاء، لأن من يحتاج إلى الحماية قد يجدها حيثما كان، وعند إيجادها، يكون مُلزماً (دون أن يزعم خطأً الرضوخ بنفسه من باب الخوف) بحماية حمايته، لأطول فترة مُمكنة. بالمُقابل، عند إلغاء سلطة المجموعة، يزول حقّها كليّاً، لأن المجموعة مُنحلّة بذاتها، ولا إمكانيّة على الإطلاق لإعادة السلطة المُطلقة إليها.

30

في مَهمّة المُمثّل ذي السلطة المُطلقة

تقوم مُهمّة الحاكم المُطلق (أكان عاهلاً أم مجموعةً)، على الهدف الذي بموجبه أوكلت إليه السلطة المُطلقة، أي توفير سلامة الشعب؛ وهو مُرغم على ذلك بموجب قانون الطبيعة، كما أنه مُلزم بعرض الموضوع أمام الله وحده دون سواه، واضع هذا القانون. إلّا أن لفظة السلامة لا تعني مُجرّد الحماية، بل أيضاً كلّ أنواع الرضا في الحياة، التي قد يتوصّل إليها كلّ فرد بنفسه، عبر نشاطه المشروع، دونما تشكيل أيّ خطر أو أيّ ضرر على الدولة.

ولا يجوز أن يُفهَم من ذلك، تقديم العناية إلى الأفراد بما يفوق حمايتهم من الأضرار، عند تظلّمهم، بل عبر تأمين التعليم بواسطة المذاهب والأمثال في إطار التعليم العام، وفي إطار إنتاج القوانين الجيّدة وتنفيذها، وهي قوانين قابلة للتطبيق من الأفراد على حالاتهم الخاصّة.

وطالما أن الدولة تُحلّ عند إلغاء حقوق السلطة المُطلقة الأساسيّة (كما ذُكر في الفصل 18)، سيعود الجميع إلى حالة الحرب، حرب كلّ فرد ضد الجميع، وإلى كوارثها (وهي أسوأ ما قد يحصل في الدنيا)، علماً بأن مهمّة الحاكم المُطلق هي المُحافظة بصورة كاملة على حقوقه؛ لذلك سيكون أوّلاً أمرُ نقلها إلى آخر أو التخلّي عنها، ضد واجبه. في الحقيقة، من يتخلّ عن الوسيلة، يتخلَّ أيضاً عن الغاية. فالحاكم المُطلق يتخلّى عن الوسائل، عندما يُقرّ

بخضوعه بشخصه إلى القانون المدني، ويعدل عن سلطته الأخيرة في الحكم، أو عن القيام بالحرب أو عقد السلم بموجب نفوذه الخاص، أو النظر في حاجات الدولة، أو في تحصيل الضريبة، أو في جمع الجيش عندما يرى ذلك ضرورياً وفقاً لما يُمليه عليه ضميره؛ أو عندما يعدل عن تعيين المأمورين العامّين والوزراء لحالة الحرب كما ولحالة السلم، وعن تعيين المُعلّمين، والنظر في المذاهب المُلائمة أو المُخالفة للدفاع والسلام ومصلحة الشعب. ثانياً، إن ترك الشعب في حالة الجهل أو سوء المعرفة حول ركائز وأسباب هذه الحقوق الجوهريّة، وهي حقوق الحاكم المُطلق، هو أمر مُخالف لواجباته؛ أمّا سبب ذلك، فهو سهولة إغراء الشعب وحمله على مُقاومته، بينما ينبغي أن تَستخدم الدولة هذه الحقوق وتُمارسَها.

هذا ويُستحسَن الإسراع في تلقين ركائز هذه الحقوق استناداً إلى الحقيقة، طالما أنه لا يمكن الاحتفاظ بها في أيّ قانون مدنيّ، وليس عبر التهويل بالعُقوبة القانونيّة. في الحقيقة، ليس القانون المدني الذي يمنع التمرّد (هذا هو حال كلّ مُقاومة ضد حقوق السلطة المُطلقة الأساسيّة)، موجباً على الإطلاق (لأنه قانون مدني)، بل هو موجب بموجب قانون الطبيعة الذي يمنع خيانة الأقوال؛ فإذا ما جهل البشر هذا الموجب الطبيعي، فلن يتمكّنوا من معرفة الحقّ المُترتّب على أيّ قانون موضوع من الحاكم المُطلق. أمّا العُقوبة، فيعتبرونها بمثابة عمل عدائيّ يجهدون لتحاشيه عبر أعمال عدائيّة فور اعتقادهم بامتلاك القوّة الكافية للتصرّف.

كذلك، فقد وردني أن القضاء ليس سوى لفظة دون جوهر، وأن كلّ ما يجوز اكتسابه لذواتنا عبر القوّة أو المُمارسة (ليس فقط في حالة الحرب، بل ايضاً ضمن الدولة)، سيكون خاصّة الدولة، وهذا أمر خاطئ، كما سبق وذُكر؛ كما يؤكّد بعضهم أنه لا توجد أُسس أو مبادئ منطقيّة ترتكز عليها هذه الحقوق الأساسيّة التي تُكوّن السلطة المُطلقة. ولو وُجِدَتْ، لرصدناها هنا أو هناك، بينما نُلاحظ جيّداً، أنه وإلى الآن، لا توجد أيّ دولة تمّ فيها الاعتراف

والمُطالبة بتلك الحقوق. وهنا تبدو ذرائعهم ضعيفة بقدر ما هي ضعيفة ذرائع شعوب أميركا المتوحّشة، التي تنكر وجود أسس ومبادئ المنطق التي تُتيح تشييد بناء يدوم بدوام المواد المُستخدمة، إذ لم يشهدوا تشييداً مُشاكلاً على الإطلاق. فالزمن والعبقريّة يُنتِجان يوماً بعد يوم معلوماتٍ جديدة. وكما أن فنَّ البناء الجيّد آتٍ من مبادئ المنطق المرصودة من عُقول عبقريّة درست مُطوّلاً طبيعة الموادّ، وتَنوّع الأوجه والنِسَب، بعد فترة طويلة من بداية الجنس البشريّ بالبناء (ولو بصورة مُتواضعة)؛ كذلك وبعد بدء الجنس البشريّ بإنشاء الدول الناقصة والمُرشّحة للوقوع في الفوضى، هُناك مبادئ يمكن إيجادها عبر التفكير المُعمّق، والتي تجعل إنشاء تلك الدول مؤبّداً (باستثناء حالات العُنف الآتي من الخارج). هذه المبادئ هي تلك التي وضعتُها ها هنا: فإن لم تصل إلى من يملكون القدرة على استخدامها، وإن أهملها الآخيرون أم لا، لن يمسّ ذلك مصلحتي الشخصيّة حالياً إلّا من بعيد. وإذا ما قيل إن مبادئي هذه ليست بمبادئ منطقيّة، فإنني على الرغم من ذلك، على يقين أنها مبادئ مأخوذة عن سلطة الكتاب المُقدّس، كما سأُظهر ذلك عند التحدّث عن ملكوت الله (الذي أداره موسى) بين اليهود الذين أصبحوا، بعد العهد، شعبه الخاص[1].

ويُقال أيضاً إنه لو صحّت المبادئ، فلن تفهمها عامّة الناس لأنها لا تملك الأهليّة لذلك. وقد أكون مسروراً لو علمت أن الأفراد الأغنياء والأقوياء والمعروفين بصفتهم علماء في مملكة مُعيّنة، هم أقلّ أهليّة من عامّة الشعب. لكنَّ الجميع يعلم أن العوائق الموجودة بالنسبة إلى هذا النوع من المذاهب، غير ناشئة من صعوبة المادّة، بقدر ما تأتي من مصلحة المُتلقّنين. فالأقوياء لا يستوعبون بسهولة كلّ ما يوضع من سلطة لِلَجْم أهوائهم، وكذلك العُلماء بشأن كلّ ما يُساهم في اكتشاف أخطائهم وإضعاف نفوذهم. وبالعكس، فإن عامّة الشعب، وباستثناء حالة تأثّرها بارتباطها بالأقوياء، أو تعكّر أحوالها بفعل آراء

(1) راجع على وجه الخصوص الفصل 35.

فُقهائها، فإن عقل تلك العامّة أشبه بالصفحة البيضاء الجاهزة لتلقّي كلّ ما تطبعه عليها السلطة العامّة[2]. فهل تستطيع الأمم كافة القبول بألغاز الدين المسيحي التي تفوق العقل، وهل بالإمكان إقناع آلاف الناس أن الجسد ذاته قد يتواجد في أماكن مُتعدّدة في الوقت عينه، مما يُخالف المنطق، بينما سيستحيل من خلال التعليم والمواعظ المُحصّنة بالقانون، الإقناع بما هو مُطابق للمنطق، إلى حدّ أن أيّ عقل غير مُهيّأ مُسبقاً لن يحتاج إلى أكثر من الإصغاء لتلقُّنه؟ يُستنتج من ذلك، أنه بُغية إعلام الشعب بحقوق السلطة المُطلقة (أي القوانين الطبيعيّة والأساسيّة)، لن تتوافر أيّ صعوبة على الحاكم المُطلق (ما دام يتمتّع بكامل سلطته)، باستثناء تلك الصادرة عن خطئه الخاص، أو عن خطأ الذين يعهد إليهم بإدارة الدولة. وعليه، يكمن واجبه في أن يكون سبب تثقيف الشعب؛ ولكن هذا ليس واجبه فقط، بل هو مكسب له وحماية حيال الأخطار التي قد تقع عليه، على شخصه الطبيعي، إثر أعمال التمرّد.

إضافةً إلى ذلك، وبالعودة إلى التفاصيل، يجب أوّلاً تعليم الشعب أنه لا يجوز التمسّك بأيّ نوع من أنظمة الحكم الموجودة في أحد البلدان المُجاورة، أكثر من التمسّك بنظام الحكم المُتوافر في بلده؛ كما عليه أيضاً (ومهما كان الازدهار الذي تتمتّع به الأمم ذات نظام الحكم المُختلف) ألا يتمنّى التغيير. في الحقيقة، لا يأتي ازدهار الشعوب المحكومة من مجموعة أرستقراطيّة أو ديمقراطيّة، من الأرستقراطيّة ولا من الديمقراطيّة؛ بل من طاعة الأفراد وتوافقهم؛ والشعب ليس أكثر تقدّماً في نظام الملكيّة، بسبب حكم الشخص الواحد، بل بسبب طاعة الشعب. ومهما كان شكل الدولة، وإن جرى استبعاد الطاعة (وبالتالي توافق الشعب)، سوف يتوقّف الازدهار، ويتفكّك الشعب. أمّا

---

(2) وهُنا يبدو هوبز مُلمّاً بدراسة ميكافيللي حول الجمهوريّة. راجع بصورة أساسيّة :
وقد قيل في الكتاب المذكور إن الشعب أكثر حكمة وأكثر ثباتاً من الأمير
Discours sur la première décade de Tite-Live, 1,53.

الذين لا يقومون إلّا بعدم الطاعة بهدف إعادة تنظيم الدولة، سوف يكتشفون أن فعلهم هذا يُدمّرها. وهم أشبه بفتيات "بيلي"[3] المجنونات في الأسطورة، الراغبات في استعادة شباب والدِهنّ الهَرِم، إذ قُمن بتقطيعه إرَباً، وفقاً لنصائح "ميدي"[4] ومزجِه مع أفاويه أخرى، ووضعِه على النار بهدف غَليِه - لكنَّه لم يستعد شبابه. هذه الرغبة في التغيير هي على غرار مُخالفة لأوّل وصيّة من وصايا الله القائلة بأنه لن تكون لك آلهة الأمم الأخرى، وبالنسبة إلى الملوك، حيث يقول في مكان آخر، إنهم آلهة.

ثانياً، يجب تلقينهم أنه لا يجوز لهم المُبالغة في إعجابهم بفضائل أحدهم، مهما علا شأنه، ومهما كان مركزه في الدولة، كما في إعجابهم بأيّ مجموعة (باستثناء المجموعة ذات السلطة المُطلقة)، بحيث يصل بهم الأمر إلى إطاعة هؤلاء المذكورين وتكريمهم؛ إذ لا يتوجّب ذلك إلَّا على الحاكم المُطلق الذي يُمثّلونه (حيثُما وُجدوا)؛ كما لا يجوز أن يخضعوا لتأثير من سبق ذكرُهم، بل فقط لذلك الآتي من السلطة المُطلقة. في الواقع، يستحيل تصوّر محبّة الحاكم المُطلق لشعبه كما يجب، ما لم يكن غيوراً ممّن يؤلمونه في تَملُّقهم أمام عامّة الشعب، زارعين فيه الفساد، كما حصل في أغلب الأحيان ليس سرّاً فحسب، بل صراحةً، إلى درجة الاتّحاد بين هؤلاء والشعب بواسطة المُبشّرين، والإعلان عن كلّ ذلك بشكل صارخ: أي كلّ الأمور القابلة للمُقارنة مع انتهاك الوصيّة الثانية من الوصايا العشر.

ثالثاً، عليهم، نتيجة لما سبق، أن يأخذوا علماً بأن الحديث السيئ عن المُمثّل ذي السلطة المُطلقة (أكان شخصاً أم مجموعة) هو خطأ كبير؛ كما أن التعليق والتشكيك في سلطته، أو استخدام اسمه بطريقة غير لائقة، بحيث يؤدّي بالشعب إلى عدم احترامه، وعدم إطاعته (بينما يكمن الأمن في الدولة في

(3) Pélée.

(4) Médée.

الطاعة)، هو خطأ كبير. يُشبه هذا المذهب بوضوح وجلاء الوصيّة الثالثة من الوصايا العشر.

رابعاً، وحيث إنه لا يمكن تلقين كلّ ذلك إلى الشعب، كما لا يمكن أن يتذكّره الأخير بعد تلقينه إيّاه، بُغية معرفة أين تكمن السلطة المُطلقة بعد جيل؛ لذلك ينبغي رصد قسم من الوقت لعمل مُنتظم، في أوقات مُحدّدة، يتردّد فيها الشعب إلى أولئك المعنيّين بتعليمه. ومن الضروريّ أن تُحدّد تلك الأوقات، فيتجمّع خلالها الأفراد (وبعد توجيه الصلاة والدعوات إلى الله، وهو ملك المُلوك) ويستمعون إلى الموجبات المتلوّة عليهم، وإلى القوانين الوضعيّة المقروءة والمعروضة، بحيث إنها في عموميّتها تخصّهم جميعاً، فتُعرض عليهم مسألة السلطة التي تجعل هذه القوانين تحمل تسمية القوانين. لقد كان لليهود اليوم السابع، السبت، مُخصّصاً لهذا الهدف، حيث كان القانون يُعرَض ويُقرأ عليهم، وخلال هذه الاحتفالات، دَرَجَ أن يُقال لهم إن الله هو ملكهم، وإنه خلق العالم خلال ستّة أيام، واستراح في اليوم السابع؛ وإنه عند الاستراحة في هذا اليوم من عملهم، سيكون ذلك الإله هو ملكهم الذي خلّصهم من العبوديّة ومن العمل الشاقّ في مصر، فمنحهم الفُرصة للاستمتاع بوقتهم، وذلك، من خلال أيّ تسلية مشروعة. لذلك، فإن لوحة الوصايا الأولى مُخصّصة كُليّاً لوضع مُلخّص حول سلطة الله المُطلقة، ليس فقط بصفته الإلٰهيّة، بل بموجب عهد، على أنه ملك اليهود (على وجه الخُصوص). وعليه، فقد تُنير هذه الوصايا أولئك الذين أوكَل إليهم البشر السلطة المُطلقة، بُغية اختيار المذهب الذي يقتضي تلقينه إلى أفراد دولهم.

هذا وطالما أن تربية الأطفال الأوليّة مُرتبطة بعناية ذويهم، يتحتّم على الأطفال إطاعة ذويهم عندما يكونون تحت وصايتهم، بل أيضاً (وهذا ما يقتضيه عُرفان الجميل)، عليهم أن يكونوا لاحقاً مُمتنّين لهذه التربية الصالحة بواسطة إشاراتٍ خارجيّة تهدف إلى تكريمهم. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يجب تلقينهم أن أب كلّ واحد منهم كان أيضاً في الأصل سيّده المُطلق، ذا سلطة

حياة أو موت على كلّ فرد؛ وعندما عدل الآباء عن هذه السلطة المُطلقة، عند تأسيس الدولة، لم يُفهم أنهم سيفقدون المجد المُستحقّ لهم لدورهم في التربية. فالعُدول عن ذلك الحقّ ليس على الإطلاق ضرورياً لتأسيس السلطة المُطلقة؛ ولن تكون الرغبة في إنجاب الأطفال، أو الاهتمام بتغذيتهم وبتعليمهم مُبرّرة، لو كان المكسب المُحقّق في ذلك في فترةٍ لاحقة، شأنه شأن أيّ مَكسبٍ مع أيّ شخص آخر. وهذا ما يتوافق مع الوصيّة الخامسة.

إضافةً إلى ذلك، يجب على كلّ حاكم مُطلق أن يحمل لواء ما تُمليه العدالة (أي عدم أخذ مال الغير)، ممّا يعني أن الحاكم المُطلق يحمل لواء ما يتعلّمه البشر حول عدم حرمان جيرانهم بواسطة الإكراه أو الاحتيال، ممّا يملكونه بفعل السلطة المُطلقة. وضمن هذه الأشياء التي يملكها كلّ فرد، هناك الأغلى منها، وهما الحياة والأعضاء؛ في الدرجة التالية، (تأتي لدى معظم الناس)، الشؤون الخاصّة بالعاطفة الزوجيّة؛ وبعد ذلك، هناك الثروات ووسائل العيش. لذلك يجب تلقين الشعب الامتناع عن اللُجوء إلى الإكراه على شخص الآخرين بهدف الانتقام الخاص؛ والامتناع عن اغتصاب الشرف الزوجيّ؛ والامتناع عن سرقة مال الغير بالقوّة عن طريق الحيلة. وبُغية التوصّل إلى هذه الأمور، يجب أن تُعرض على الشعب النتائج المؤسفة المُترتّبة على الأحكام الخاطئة الصادرة بسبب فساد القُضاة، أو الشهود، ممّا يُلغي ما يُميّز المُلكيّة، فيُصبح القضاء دون جدوى. كلّ هذه الأمور مُنظّمة في الوصايا السادسة والسابعة والثامنة والتاسعة.

أخيراً، يجب إعلام الشعب أن الأفعال الجائرة، بل أيضاً مشروع ونيّة تنفيذها (ولو تعثّر تنفيذها بصورة عَرَضيّة)، هي أعمال غير عادلة، وهي تكمن في الإرادة المُنحرفة، كما في طابع الفعل غير النظامي. وهذا هو هدف الوصيّة العاشرة، ومُلخّص اللوحة الثانية الذي ينحصر تماماً في هذه الوصيّة الوحيدة حول المحبّة المُتبادلة: أحِب قريبك كما تُحبّ نفسك؛ وكذلك فإن مُلخّص

اللوحة الأولى ينحصر في مَحبّة الله، الذي كان قد أصبح ملكاً بالنسبة إلى اليهود.

أمّا الطُرق والوسائل التي يستطيع الشعب أن يحصل من خلالها على هذا التثقيف، فيجدر التساؤل أوّلاً حول هذا العدد الهائل من الآراء المُخالفة للسلم البشريّ، والمُرتكزة على مبادئ خاطئة، والتي تجذّرت بعمق لدى الإنسان. وتعني لفظة المبادئ، تلك المذكورة في الفصل السابق: الحكم في مشروعيّة أو عدم مشروعيّة الأمور، لا يرتكز على معيار القانون، بل على معيار الضمير، أي الأحكام الخاصّة بكلّ إنسان؛ والأفراد يقعون في الخطأ عند إطاعتهم أوامر الدولة، إلّا إذا اعتبروها مشروعةً من تلقاء ذاتهم؛ وملكيّة ثرواتهم لا تدخل ضمن أملاك الدولة؛ وقتل الطُغاة على يد الأفراد، أمر مشروع؛ والسلطة المُطلقة قابلة للقسمة، وهكذا دواليك ـ كلّ تلك الأمور التي تُعطى على جرعات للشعب من خلال هذه الوسائل. ويجد أولئك الذين جعلتهم الضرورة أو الجشع، مُتمسّكين بشؤونهم وعملهم، كما يجد آخرون، وهم من حَملتهُم الثروة أو الكسل على البحث عن الملذّات الجسديّة (وهاتان الفئتان تُشكّلان الجزء الأكبر من الجنس البشريّ)، أنفسهم مُنحرفين عن التأمّل العميق الذي يتطلّبه الاطّلاع على الحقيقة في عالم العدالة الطبيعيّة، كما في أيّ علم من العلوم الأخرى؛ إنهم يتلقّون بصورة أساسيّة مفاهيم عن واجباتهم، من علماء اللاهوت على منابرهم، وبصورة جزئيّة من جيرانهم، أو من مُقرّبين مألوفين قادرين على الإقناع بأحاديث سهلة ومقبولة، مُطّلعين على شؤون قانونيّة وضميريّة نتيجة وعيهم وعلمهم المُعمّق مُقارنةً بهم. وعليه، فإن عُلماء اللاهوت وغيرهم ممّن يَعرضون علمهم الواسع الأفق، قد حصّلوا علمهم في الجامعات ومعاهد الحقوق، أو في كُتب نشرها أشخاص مشهورون من تلك المعاهد. فمن البديهيّ أن يتوقّف تثقيف الشعب بصورة كاملة على تعليم الشباب الصحيح في الجامعات. ولكن (قد يُقال) أليست جامعات إنكلترّا مُلمّة تمام الإلمام بما يكفي في هذا المجال؟ أو أنكم تزعمون إعطاء دروس للجامعات؟ الأسئلة خطيرة في

الواقع. باختصار شديد[5]. فبالنسبة إلى السؤال الأوّل، ليس لديَّ أدنى شكّ للإجابة على أنه منذ حكم هنري الثامن، لطالما كانت سلطة البابا قائمة أمام سلطة الدولة، وبخاصّة في الجامعات؛ كذلك، لقد كانت المذاهب الفِقهيّة مدعومة من عدد من المُبشّرين ضد سلطة الملك المُطلقة، ومن عدد من فُقهاء القانون، وآخرين مُثقّفين هنا أيضاً؛ ويُظهر كلّ ذلك أنه وإن لم تكن الجامعات وراء هذه المذاهب الفُقهيّة، فهي على أيّ حال تجهل كيفيّة ترسيخ الصحيحة منها. في الواقع، تتعدّد الآراء المُتعارضة إلى حدّ أنها، على وجه التأكيد، لم تلقَ التثقيف الكافي، كما لا شكّ أنها قد احتفظت بشيء من جرعة التكتّم المُناهضة للسلطة المدنيّة، والتي مُزجت معها في البداية. أمّا السؤال الأخير، فليس مُناسباً أو مُفيداً أن أُجيب عليه بالنفي ولا بالإيجاب، لأن كلّ من يرى ما أقومُ به، يستطيع بسهولة أن يُدرك بما أُفكّر.

هذا ويحتاج أمن الشعب إضافةً إلى ذلك، من الذي أو الذين يتمتّعون بالسلطة المُطلقة، أن تكون إدارة القضاء عادلة على مُستويات الشعب كافة، بمعنى أن يتمكّن الأشخاص الأثرياء والأقوياء، وكذلك الفقراء والوُضعاء، من الحُصول على حقوقهم نتيجة الأضرار الواقعة عليهم، بحيث لا يأمل الأشخاص ذوو الرتب العالية النجاة من المُعاقبة لو تصرّفوا بعُنف حيال الأشخاص الأدنى طبقةً، فيُلحقون العار بهم، ويُسبّبون لهم الأضرار، وذلك مُقارنةً مع ما قد يفعله بهم الفقراء. وهنا يكمن الإنصاف. فلمّا كان الإنصاف من تعاليم قانون الطبيعة، سيكون الحاكم المُطلق خاضعاً له بقدر ما يخضع له أكثر الأشخاص تواضعاً في صُفوف شعبه. هذا وتُشكّل كلّ انتهاكات القانون أفعالاً جُرميّة ضد الدولة، لكنَّ بعضها أيضاً هي أفعال جُرميّة ضد الأفراد. ويجوز الصفح عن الأفعال الجرميّة

---

(5) هنا تظهر سخرية هوبز. ولكن خلف هذه السخرية، هناك سؤال «خطير»: هل يجب ترك الجامعات أو ما يُلقّن فيها إلى عهدة الكنيسة؟ إن إجابة هوبز هي بالنفي طبعاً، وهو توّاق إلى أن تُعلّم نظريّاته في تلك الجامعات لتوفير السلم الأهلي.

ضد الدولة فقط، دون المساس بالإنصاف، لأن كلّ فرد قادر على الصفح عمّا ارتُكب ضده وفقاً لقراره الشخصيّ. بالمُقابل، لا يمكن الصفح عن فعل جرميّ ضد فرد خاص، استناداً إلى الإنصاف، دون رضا من لحق به الضرر، أو دون تقديم تعويض معقول.

ويأتي عدم التساوي بين الأفراد من أعمال السلطة المُطلقة، وبالتالي، لا يدوم أكثر في حُضور الحاكم المُطلق، أي في المحكمة، بقدر ما لا يدوم عدم التساوي بين الملوك وأفراد مملكتهم في حُضور ملك المُلوك. هذا ويجب أن يتناسب تكريم الأشخاص ذوي الرُتب العالية مع أعمالهم الحسنة، ومع المُساعدات المُقدّمة إلى الأشخاص الأدنى رتبةً، وليس بأسلوب مُختلف على الإطلاق. أمّا أعمال الإكراه، والضغط، والأضرار المُرتكبة، فلن تُخَفَّف، بل ستُشدّد وفقاً لأهميّة مراتبهم، لأنهم بحاجة أقّل إلى ارتكابها. والتحيّز حيال العُظماء يؤدّي إلى نتائج تُقيَّم على هذا النحو: يولّد عدم المُعاقبة عدم الاحترام، ويولّد عدم الاحترام الكراهيّة، وتُثير الكراهيّة السعي الرامي إلى إسقاط كلّ جهة عظيمة ضاغطة ومُستخفّة، بما فيه تدمير الدولة.

هذا وتفترض العدالة المُتساوية، المُساواة أمام فرض الضرائب. ولا تتوقّف هذه المُساواة على المُساواة في الثروات، بل على المُساواة في الدَين الذي يدين به كلّ فرد للدولة لأجل حمايته الخاصّة. ولا يكفي أن يعمل كلّ فرد للمُحافظة على حياته، بل يجب أيضاً المُكافحة (عند الحاجة) بهدف العمل في ظلّ الأمن. يجب القيام بما قام به اليهود عند عودتهم من الأسر، لإعادة تشييد المعبد: إمّا التشييد بيد وحمل السيف بيد أخرى، وإمّا دفع المال للآخرين لخوض المعارك لحسابهم. في الواقع، لا تُشكّل الضرائب المُحصّلة من الشعب من قِبل السلطة المُطلقة، سوى رواتب لمن يمُسكون بزمام القوّة العامّة للذود عن الأفراد في مُمارسة شؤونهم المُختلفة ومِهَنهم. وبما أن المنفعة الناتجة عن ذلك هي التمتّع بالحياة، ممّا ينطبق على الثريّ كما على الفقير دونما تمييز، لذلك، فإن الدَين المُترتّب على الفقير حيال من يُدافعون عن حياته هو عينه

الذي يُسدّده الثريّ للدفاع عن حياته أيضاً. لكنَّه من المعروف أن الأثرياء الذين يستخدمون الفُقراء لخدمتهم، قد يُلزَمون حيال الآخرين أكثر بكثير ممّا يُلزَمون حيال أنفسهم. وبما أن هذا الأمر موضوع اعتبار، تكمن المُساواة أمام الضريبة في المُساواة في الشيء المُستهلَك، أكثر مما تكون مُساواةً في ثروات الأشخاص الذين استهلكوا الشيء عينه. فما هو السبب الذي يجعل من يعمل كثيراً، ويوفّر ثمرة عمله عبر الاستهلاك الضئيل، مُكَلّفاً أكثر ممّن يعيش في البطالة، ويربح القليل، ويصرف كلّ ما يجنيه، طالما أن الدولة لا تحمي هذا أكثر من ذاك؟ بالمُقابل، إذا كان التكليف مُرتكزاً على استهلاك كلّ شخص، سيُسدّد كلّ فرد على قاعدة المُساواة، بقدر الأشياء التي يستخدمها، ولن تكون الدولة عُرضةً للسرقة بواسطة ترف بعض الأفراد وتبذيرهم.

وهُناك شريحةٌ كبيرة من الأشخاص الذين أصبحوا عاجزين عن تلبية حاجاتهم عبر العمل، نتيجة حادث غير مُتوقّع، فلا يجوز تركهم إلى الإحسان الخاص، بل يجب تأمينهم وفق قوانين الدولة (بقدر ما تستوجب ذلك المُقتضيات الطبيعيّة). وكما أن عدم الاهتمام بمُعاقي الحرب هو انعدام الإحسان لدى أيّ فرد، كذلك، يُشكّل تعريضهم لإحسان غير ثابت انعداماً لأيّ إحسان من جهة الدولة.

أمّا ذوو البُنية الصُلبة أولئك، فوضعُهم مُختلف: يجب إرغامُهم على العمل، وبُغية استبعاد عذرهم بعدم إيجاد الوظائف، يجب أن تتوافر القوانين التي تُشجّع كلّ أنواع الأعمال، على غرار المِلاحة، والزراعة، وصيد الأسماك، وجميع أنواع المصانع حيث يوجد العمل. ولمّا كان عدد الفقراء الأقوياء في تزايد مُستمرّ، يجب ترحيلهم إلى داخل البلاد غير المأهولة، حيث لا يجوز أن يَستبعدوا المُتواجدين في البلد، بل عليهم إرغامهم على التعايش معهم؛ ويجب ألّا يشغلوا الأراضي الشاسعة فيقتلعون ما يجدونه، بل عليهم أن يزرعوا بعناية كلّ قطعة أرض بُغية جني معيشتهم في الوقت المُناسب. وعندما

يُصبح العالم مُثقلاً بالسُكّان، سيكون العلاج الأخير بعد سائر العلاجات، الحرب التي تؤمّن لكلّ فرد النصر أو الموت[6].

ويعود إلى الحاكم المُطلق أمر إنتاج القوانين الجيّدة. ولكن ماذا يعني القانون الجيّد؟ القانون الجيّد ليس القانون العادل، لأنه لا يجوز لأيّ قانون أن يكون ظالماً. إن القانون هو من عمل السلطة المُطلقة، وكلّ ما تقوم به هذه السلطة، إنما تقوم به بموجب توكيل من كلّ فرد من الشعب، ويعود له؛ وبالتالي، فإن كلّ ما يحصل عليه جميع الناس بهذا الأسلوب، لا يجوز أن يُنعت بالجائر. هناك قوانين في الدولة، على غرار قوانين اللعب: كلّ ما يوافق عليه اللاعبون ليس ظلماً لأحد منهم. فالقانون الجيّد هو ذلك الضروريّ لخير الشعب والذي يتّسم بالوُضوح.

في الحقيقة، ليست فائدة القوانين (التي ليست سوى قواعد مُرخّص بها)، منع الناس من التصرّف إراديّاً، بل إرشادهم في تحرُّكاتهم، بحيث لا يتسبّبون بالضرر لأنفسهم عبر حدّة رغباتهم الشخصيّة وإقدامهم، وغياب منطقهم. لذلك، هناك الحواجز، ليس لإيقاف المُسافرين، بل بهدف إبقائهم على الطريق. وعليه، فإن القانون غير الضروريّ، ليس جيّداً، لأنه لا يملك هدف القانون الحقيقي. قد نعتقد أن القانون جيّدٌ إذا كان ذا فائدة للحاكم المُطلق، بالرغم من عدم ضروريّته للشعب: أمّا الحقيقة فمُغايرة تماماً. إن الحاكم المُطلق الضعيف، هو الذي يكون أفراد دولته ضُعفاء؛ والشعب الضعيف هو الذي لا يستطيع حاكمه المُطلق أن يسود وفقاً لإرادة الأخير. والقوانين غير الضروريّة ليست قوانين جيّدة، بل أفخاخ مالية، وهي غير مُجدية حيث تكون السلطة المُطلقة مُعترفاً

(6) إذا كان الاستعمار، المُجرّد من العنف غير المُجدي، لأنه يجب أن يكون مُفيداً، هو علاج للاكتظاظ السكني، ستكون الحرب هي الحلّ لهذه المُشكلة؛ ويعني هذا الاعتراف الضمني بأن اللجوء إلى الحرب، أي العودة إلى حالة الطبيعة، هي العلاج الناجع للكمال الإنساني عبر تحقيقها!

بها؛ وحيث لا تكون السلطة المُطلقة مُعترفاً بها، ستكون القوانين غير كافية للدفاع عن الشعب.

هذا ولا يكمن الوضوح في ألفاظ القانون، بحدّ ذاتها، بل في نصّ الأسباب والدوافع التي وُضع القانون من أجلها. والوضوح هو ذلك الذي يُظهر المعنى المُقدّم من المُشترع؛ وعليه، فإذا أدركنا ما يعنيه المُشترع، سيكون فهم القانون أسهل من خلال الألفاظ القليلة بدل تلك الكثيرة. هذا وبما أن جميع الألفاظ قابلة للالتباس، قد يؤدّي ذلك (بسبب الدقّة الفائقة) إلى الظن بأن عدم فهم الألفاظ، سيُرتّب عدم الخُضوع للقانون. هذا هو سبب عدد الدعاوى الكبيرة غير المُجدية. وعندما أنظُرُ في قوانين العصور القديمة، وأُلاحظُ اختصارها، وأرى كيفيّة توسّعها تدريجياً، أشعر وكأنني أشهدُ صراعاً بين من صاغوا القوانين والمُتقاضين؛ فالأوّلون يبحثون عن تقييد هؤلاء، والأخيرون يبحثون عن الهروب من الأوّلين - وأمّا الرابحون فهم المُتقاضون. لذلك، يترتّب على المُشترع (أي في الدول كافة، المُمثّل المطلق، أكان شخصاً أم مجموعة)، أن يسعى لكي يكون سبب إنتاج القانون واضحاً، وأن يكون القسم الأساسي من القانون موجزاً بقدر الإمكان، ومُصاغاً بعبارات مُناسبة ومُعبّرة.

كما يترتّب أيضاً على مُهمّة الحاكم المُطلق أن يُطبّق العقوبات والمكافآت بعدل. وطالما أن هدف العُقوبة ليس الانتقام ولا إطلاق الغضب، بل تأديب فاعل الجرم أو الآخرين في سبيل تقديم النموذج، يجب إنزال أشدّ العقوبات لهذه الأنواع من الجرائم الأكثر خطورةً على الشأن العام، على غرار تلك التي تحوي على نيّة التسبّب بالسوء على الحكم القائم، وتلك الناشئة عن الاستخفاف بالقضاء، وتلك التي تؤدّي إلى تحرّك المجموعات العدديّة، وتلك التي تبقى دون عقاب، فتبدو كأنها مسموحٌ بها، عندما يرتكبها الأبناء والخدم والمُفضّلون لدى من هم في السلطة. في الواقع، يؤدّي الغيظ، إلى تحريك الناس، ليس ضد فاعلي ومُنفّذي الظلم فقط، بل ضد أيّ سلطة تظهر بمظهر حمايتهم. لقد كان الوضع مُماثلاً بالنسبة إلى "تاركان"، عندما اقتيد إلى خارج

روما، إثر فعل وقح من أبنائه، وتمَّ حلّ النظام الملكي. بالمُقابل، إن الجرائم الآتية من الضعف، على غرار تلك الناجمة عن استفزاز حادّ، أو رُعب شديد، أو ضرورة ماسّة، أو جهل مُرتبط بتقييم الفعل واعتباره جريمةً كُبرى أم صُغرى، تؤدّي بغالبيّتها إلى الرحمة، دونما أيّ ضرر على الدولة. وكلّما كانت الرحمة مُمكنة، كانت مفروضة من قانون الطبيعة. فما قد يُفيد الدولة على سبيل المثال، هو مُعاقبة القادة ومن أوحوا بالتمرّد، وليس معاقبة الفقراء المُسيّرين، والمُعاقبين أحياناً. والقسوة مع الشعب هي مُعاقبة جهله المنسوب بجزئه الأكبر إلى الحاكم المُطلق المسؤول عن الخطأ في عدم تربيته الجيّدة.

ويترتّب على الحاكم المُطلق بالطريقة عينها، من باب مُهمّته وواجبه، أن يمنح المُكافآت، بحيث تعود منها مكاسب للدولة، إذ هذا هو جدواها، وهذا هو هدفها. فالأمر على هذا النحو، عندما يُكافئ من خدموا الدولة بشكّل جيّد، لقاء مبلغ زهيد على الخزينة العامّة، كما يتمّ تشجيع الآخرين على خدمة الدولة بأقصى نزاهة مُمكنة، ودراسة الوسائل التي يملكونها بهدف تحقيق تلك الخدمة بصورة أفضل. فشراء شخص طموح من الشعب، بواسطة المال، أو الترقية، بهدف تهدئته وإقناعه بالعُدول عن مُمارسة تأثير مؤذٍ في نُفوس عامّة الشعب، لا يُشبه طبيعة المُكافأة على الإطلاق (الممنوحة ليس لمن أمّن الخدمة، بل للخدمة المُقدّمة). كما أن الشراء المذكور ليس دليل عرفان للجميل، بل دليل خوف، لا يخدم المصلحة العامّة، بل يُسيئ إليها. إنه صراع ضد الطُموح، المُشابه لطموح هركوليس مع هيدرا المُرعبة التي كانت تملك عدّة رؤوس، فتنبت ثلاثة منها كلّما قُطع أحدها. كذلك، وعندما يوضَع حدّ لتصلّب شخصيّة شعبيّة بواسطة المُكافأة، سوف يَظهر الكثيرون (نتيجة النموذج المُقدّم)، الذين سيرتكبون السوء عينه آملين في جني المكسب عينه: على غرار أيّ سلعة، سيتطوّر السوء عبر التبادل. وبالرغم من إمكانيّة إبعاد الحرب الأهليّة بهذه الوسائل، يبقى أن الخطر سيتزايد شيئاً فشيئاً، وأن الدمار العام سوف يكون أكيداً. لذلك، ستُشكّل مُخالفةً لموجب الحاكم المُطلق، الموكَل إليه الأمن الشامل، مسألةُ مُكافأة التوّاقين إلى

المجد عبر الإخلال بسلم بلادهم، بدل مُعارضته لهم منذ البداية، دونما مُجازفة تُذكر، بدل أن تكون المُجازفة الكُبرى في النهاية.

وهُناك أيضاً مسألةٌ مُرتبطة بالحاكم المُطلق وهي اختيار المُستشارين البارعين، أي هؤلاء الذين سوف يستشيرهم في مسألة حكم الدولة. أمّا لفظة مشورة، فتتّسم بمعنى واسع النطاق؛ إنها تشمل أيّ مجموعة من الأفراد المُجتمعين سويّة، ليس للمُذاكرة حول ما يقتضي فعله لاحقاً فقط، بل أيضاً بهدف الحكم في وقائع سابقة، كما في القانون الراهن. هذا وإنني سوف أتطرّق إلى المعنى الأوّل دون سواه، فوفقاً لهذا المعنى، لا لُزوم لاختيار المُستشار في الأنظمة الديمقراطيّة، ولا في تلك الأرستقراطيّة، ما دام الأشخاص المستشارون هم أعضاء بين الأشخاص المُستفيدين من المَشورة. وعليه، فإن اختيارَ المُستشارين خاص بالنظام الملكيّ، حيث يجهد الحاكم المُطلق لعدم اختيار الأفضل في كلّ المجالات، فلا يؤدّي الحاكم مهمّته كما يجب. أمّا أفضل المُستشارين، فهم أولئك الذين لا منفعة لهم في إعطاء المشورة السيّئة، بل الذين يملكون المعرفة الكافية حول أمور السلم والدفاع عن الدولة. أمّا معرفة من يتمنّى تحقيق مكسب من الاضطرابات العامّة، فأمر شائك؛ لكنَّ الشكّ الصحيح هو الذي تُعزّزه دلائل آتية من الدعم المُقدّم إلى الناس المُتذمّرين بشكل غير مقبول، أو من المآسي المُستعصية، هذا الدعم الصادر عن أناس ذوي أموال غير كافية لسدّ مصاريفهم العاديّة؛ وهذا الأمر قد يُستنتج من أيّ شخص له مصلحة في معرفته. بالمُقابل، يبدو أن معرفة مَن هو الأكثر اطّلاعاً على الشؤون العامّة، هو أمر أكثر صعوبة، ومن يعرفونه، هم الأقلّ حاجة إلى هؤلاء المُطّلعين. في الواقع، إن معرفة مَن المُطّلع على قواعد جميع الأعمال تقريباً، هي الإلمام بكلّ عمل على مُستوىً عالٍ، لأنه لا يوجد شخص واثقٌ من صحّة القواعد التي يستخدمها آخر، باستثناء أوّل شخص تلقّنها بهدف استيعابها. ولعلّ أفضل دلائل على الإلمام بعمل مُعيّن، هي مُمارسته المُتكرّرة، كما والحصول الثابت على نتائج جيّدة. هذا وإن المشورة الجيّدة ليست مسألة قَدَر،

ولا مسألة إرث، وعليه، لن تكون الجدوى أكبر في توقّع المشورة الفطِنة من قِبَل شخص ثريّ أو شخص نبيل، في نطاق الدولة أكثر من نطاق تشييد القلاع؛ إلّا إذا اعتبرنا أن المنهجيّة غير ضروريّة في دراسة السياسة (كما هي الحاجة لها في عالم الهندسة)، بل يكفي أن ننظر حولنا - والحالة لا تنطبق ها هنا. إن السياسة هي في الواقع، الأصعب بين الحالتين. ومع ذلك، وفي هذا الجزء من أوروبا، أعطى بعض الأشخاص أنفسهم حقّ الجُلوس على أعلى مجالس الدولة، على سبيل الوراثة. ويعود ذلك إلى الشعوب الألمانيّة (الجرمانيّة) القديمة، بينما كان الأسياد المُطلقون يتجمّعون بهدف غزو أمَم أخرى، غير راغبين بالاشتراك في اتّحاد الدول، دون امتيازات من هذا النوع، التي قد تُشكّل في المُستقبل، بصمةً تُظهر الفرق بين سُلالتهم وسُلالة أفراد دولتهم. ولمّا كانت هذه الامتيازات غير مُتلائمة مع السلطة المُطلقة، بوسع من يمتلكها، أن يحتفظ بها ظاهريّاً، بمثابة مِنّة من الحاكم المُطلق؛ ولكن، بدل الدفاع عن أنفُسهم وعن حُقوقهم، يجب أن يتخلّوا عنها تدريجيّاً، فينتهي بهم الأمر إلى عدم الحُصول على مزيد من المَقامات، باستثناء تلك المُرتبطة بمؤهّلاتهم الطبيعيّة.

هذا ومهما كانت القضيّة، ومهما كان المُستشارون مؤهَّلين، ستكون الفائدة المأخوذة من مشورتهم هامّة بقدر ما يُعطي الجميع رأيهم، مع أسباب تلك الآراء، المُقدّمة من كلّ فرد، بدل إعطائها ضمن المجموعة المُجتمعة، من خلال الخطابات؛ كما يُستحسن أن يُحضّروا مشورتهم بدل ارتجالها. فيكون لديهم الوقت الكافي لدراسة نتائجها، ويكونون أقلّ عرضةً للانجرار وراء التناقضات التي تولّدها الرغبة، والمُنافسة، والأهواء الأخرى الناشئة عن اختلاف الآراء.

ولعلّ أفضل مشورة، بشأن ما يخصّ ليس الأُمَم الأخرى، بل راحة الأفراد والفائدة التي يُحقّقونها من ورائها، بفضل القوانين المُوجّهة نحو الداخل دون سواه، هي تلك الصادرة انطلاقاً من مُجمَل معلومات وشكاوى الشعب في

كلّ إقليم. فالشعب هو خير من يدرك حاجاته وعليه، فإن لم يطلب شيئاً يُخالف حقوق السلطة المُطلقة الجوهريّة، يجب الإصغاء إليه بانتباه. لأن الدولة لا تستطيع أن تستمرّ على الإطلاق، دون هذه الحقوق الجوهريّة (كما سبق وذكرتُ مراراً).

هذا ولا يمكن لقائد الجيش أن يكون جديراً بمحبّة أو رهبة جيشه، ما لم يكن شعبيّاً، وبالتالي، لن يتمكّن من تنفيذ مهمّته بنجاح. فعليه أن يكون عبقريّاً، وشجاعاً، ومُتفهّماً، ومُتحرّراً، وميسوراً ماديّاً، بحيث يُعطي انطباعاً بكفاءة عالية وبمحبّته لجنوده. تلك هي الشعبيّة، إذ تُثير لدى الجنود في آن، الرغبة والشجاعة للحُصول على امتيازات القائد، مُحصّنةً إيّاه ضد قساوته عندما يُعاقِب (في حالة الضرورة) الجنود المُتمرّدين أو المُهملين. لكنَّ مَحبّة الجنود لقائدهم (إن لم يُعطِ الأخير ضمانةً على إخلاصه) هي أمر خطير على السلطة المُطلقة، وبخاصّة عندما تكون بين أيدي مجموعة غير شعبيّة. يتطلّب إذن أمن الشعب أن يكون من يوكل إليهم الحاكم المُطلق، قيادة جيوشه، قادةً أكْفاء وأفراداً أُمناء في آن واحد.

أمّا إذا كان الحاكم المُطلق بذاته شعبيّاً، أي مُحترماً من شعبه ومحبوباً منه، فلن تُشكّل شعبيّة أيّ فرد أيّ خطر. في الواقع، ليس الجنود عُموماً ظالمين ليقفوا إلى جانب نقيبهم، وإن كانوا يُحبّونه، ضد حاكمهم المُطلق، الذي يحبّونه ليس لشخصه فحسب، بل للقضيّة التي يحملها. وبالتالي، فمن ألغوا سلطة حاكمهم المُطلق الشرعي عبر العنف، لطالما سعوا بشيء من الحَرَج، قبل التربّع مكان الحاكم، إلى اختلاق الألقاب، لتفادي مُشكلة خجل الشعب من القُبول بهم. إن التمتّع بحقّ عائد للسلطة المُطلقة هو صفة شعبيّة، لدرجة أن من يملكه لا يحتاج إلى المزيد لتوجيه عاطفة أفراد الدولة نحوه، فيستنتج هؤلاء أنه قادر تماماً على إدارة عائلته؛ أمّا أعداؤه، فيكفي أن تكون جيوشهم مُشتّتة. في الحقيقة، وإلى هنا، لم تكتفِ غالبيّة الصنف البشري، وتلك الأكثر نشاطاً فيها، بالحاضر.

بالنسبة إلى مُهمّات حاكم مُطلق مُعيّن مُقارنةً مع آخر، والتي جُمعت ضمن

قانون معروف بقوانين الأُمَم، فلا داعي للتحدّث عنها ها هنا، لأن قانون الأُمَم وقانون الطبيعة يُشكّلان واحداً. ولكلّ حاكم مُطلق الحقّ في تأمين الأمن لشعبه، وهو الحقّ عينه الذي يستطيع أن يناله أيّ فرد بغية تأمين أمنه الخاص. والقانون عينه الذي يُملي على البشر الذين لا يملكون حكماً مدنيّاً، ما يجب فعله وما لا يجوز القيام به تجاه بعضهم بعضاً، يُملي الشيء عينه على الدول، أي على ضمائر الأُمراء ذوي السلطة المُطلقة، كما على المجموعات ذات السلطة المُطلقة. هذا ولا توجد محاكم خاصّة بالعدالة الطبيعيّة، باستثناء محكمة الضمير دون غيرها، حيث لا يحكم البشر، بل الله، وقوانينه، (المُلزِمة للجنس البشريّ) وهي قوانين طبيعيّة، بالنظر إلى الله، بصفته خالق الطبيعة؛ وبالنظر إلى الله عينه، بصفته ملك الملوك، فهي قوانين. أمّا بشأن ملكوت الله، بصفته ملك الملوك، وبصفته الملك على شعب خاص، فيأتي الحديث عن هذه الأمور لاحقاً في الكتاب.

31

في مَلكوت الله بمُقتضى الطبيعة

لقد أثبتُّ بما يكفي أموراً عديدة على غرار المواضيع التالية: الحالة الطبيعيّة، أي حالة الحُريّة المُطلقة، بما يعني حالة الفوضى والحرب لدى الذين ليسوا حُكّاماً مُطلَقين ولا أفراداً في الدولة؛ التعاليم التي تُسيّر البشر للتفلّت من هذه الحالة، أي القوانين الطبيعيّة؛ الدولة دون السلطة المُطلقة التي ليست سوى عبارة فارغة من مضمونها، ولا تستطيع الاستمرار؛ وجوب إطاعة الأفراد للحُكّام المُطلَقين، إطاعةً مُجرّدة وبسيطة في شتّى الأمور، حيث لا تتعارض إطاعتهم مع قوانين الله. وبُغية معرفة الواجب المدني بصورة كاملة، ينبغي فقط معرفة قوانين الله هذه. دون ذلك، لا نعرف عمّا إذا كان كلّ ما تأمر به السلطة المدنيّة مُخالفاً أم لا لقانون الله؛ كما لا نعلم عمّا إذا كانت الإطاعة المدنيّة المُفرطة، قد تُضرّ بالله، أم أن مَخافة الإضرار بالله، تُشكّل مُخالفةً لأوامر الدولة. ومن أجل تفادي هاتين العقبتين، من الضروري معرفة ماهيّة القوانين الإلٰهيّة. ولمّا كانت معرفة كلّ قانون مُرتبطة بمعرفة السلطة المُطلقة، سوف يجري أدناه عرض ماهيّة ملكوت الله.

هذا ويقول المزمور (سفر المزامير97 (96)/ 1): «الرب ملكٌ فلتبتهج الأرض...» وأيضاً (سفر المزامير99 (98)/ 1): «الربّ ملك: فالشُعوب ترتعد

وهو جالسٌ على الكروبين: فالأرض تتزعزع». أشاءَ البشر أم لم يشاؤوا، عليهم أن يخضعوا دائماً للسلطة الإلٰهيّة. فمن خلال إنكار وجود الله أو العناية الإلٰهيّة، بوسع البشر رفض الطمأنينة، لا القُيود. لكنَّ تسمية هذه السلطة الإلٰهيّة بالملكوت، التي تمتدّ لتشمل ليس البشر فحسب، بل أيضاً الحيوانات، والنبات، والأجسام غير المُتحرّكة، هو استعمال استعاريّ للكلمة. في الحقيقة، إن من يتولّى الحكم بالمعنى الحقيقي، هو من يحكم الأفراد التابعين له، عبر أقواله الواعدة بالمُكافآت لمن يُطيعونه، وعبر التهديد بإنزال العقوبات بمن لا يُطيعونه. وبالتالي، فإن أفراد ملكوت الله ليسوا أجساداً غير مُتحرّكة، كما ليسوا مخلوقاتٍ مُجرّدة من العقل، لأنهم لا يفهمون أيّاً من تعاليمه على أنها من تعاليم الله. كما ليسوا مُلحدين، وليسوا من الذين لا يعتقدون أن الله يأبه لأفعال الجنس البشريّ، لأنهم لا يعترفون بأيّ من أقواله على أنها أقواله، ولا يطمحون في أيّ من مُكافآته، ولا يخافون من أيّ تهديدٍ من تهديداته. بالتالي، فأولئك المؤمنون بأن الله يحكم العالم، وقد بثَّ تعاليمه، وأعلن عن المكافآت والعُقوبات للجنس البشريّ، هم أفراد ملكوت الله؛ وكلّ ما عدا هذه الشريحة يكون من شريحة الأعداء.

يتطلّب تولّي الحكم عبر الأقوال أن تكون هذه الأخيرة جليّة، بُغية التمكين من الاطّلاع عليها، وإلّا لن تكون قوانين. فطبيعة القوانين تقضي بأن تُنشر بصورة فعّالة وواضحة، بحيث إن جهلها لن يكون عذراً. بالنسبة إلى قوانين البشر، ليس هناك سوى وسيلة وحيدة، وهي الإعلان والنشر عبر الصوت البشريّ. بالمُقابل يُعلن الله عن قوانينه عبر ثلاث طرق: عبر إملاءات العقل الطبيعي، وعبر الوحي المُنزَل، وعبر صوت أيّ رجل. يترتّب على ذلك كلام ثُلاثي لله، أي عقلاني، حسّي، وتنبّؤي: ويُقابل ذلك إصغاءٌ ثلاثي، أي: عقل مُستقيم، إحساس يفوق الطبيعة، وإيمان. بشأن الإحساس الذي يفوق الطبيعة، والقائم على الوحي المُنزَل أو على الإلٰهام، لم يُمنح أيّ قانون عام بهذه

الطريقة، لأن الله لا يتكلّم بهذا الأسلوب، إلّا مع بعض الأشخاص المُعيّنين، فيقول أموراً مُختلفة لأفراد مُختلفين.

انطلاقاً من الفرق بين أنواع أقوال الله الأخرى، أي العقلانيّة والنبويّة، يجوز أن يُنسَب إلى الله مَلكوتٌ مُزدوج، الملكوت الطبيعي، والملكوت النبوي: فالملكوت الطبيعي هو حيث يتولّى الله حكم أولئك البشر الذين يعترفون بالعناية الإلٰهيّة عبر إملاءات العقل المُستقيم الطبيعيّة؛ والملكوت النبويّ هو حيث اختار الله أُمّة مُعيّنة (اليهود) على أنها مُكوّنة لأفراد ملكوته، فحَكمها دون سواها، ليس بموجب العقل الطبيعي فحسب، بل أيضاً بواسطة القوانين الوضعيّة التي منحهم إيّاها من خلال أنبيائه القدّيسين. ففي هذا الفصل، سيكون البحث في ملكوت الله الطبيعي.

إن القانون الطبيعي الذي يتولّى الله الحكم من خلاله على البشر، فيُعاقب بموجبه من ينتهكون قوانينه، يجب أن ينشأ ليس عن فِعل خَلقه للبشر ومُطالبته إيّاهم بالإطاعة بمثابة عِرْفانٍ على صنائعه، بل بفعل سلطته التي لا تُقاوَم. لقد أظهرت سابقاً كيف أن حقّ السلطة المُطلقة ينجم عن العهد: فإظهار الحالة التي ينجم فيها الحق ذاته عن الطبيعة، لا يتطلّب أكثر من إظهار الحالة التي لن يجوز فيها إلغاؤه على الإطلاق. وبما أن البشر جميعهم كانوا يملكون بمُقتضى الطبيعة حقّاً على الأشياء كافة، كان لكلّ شخص الحقّ في أن يحكم جميع الآخرين. وطالما أن الحصول على هذا الحقّ لم يكن بالقوّة، وضعه الجميع جانباً في سبيل أمنهم، بموجب رضا مُشترك، بُغية إقامة أشخاص (مُزوّدين بالسلطة المُطلقة) لتولّي حكمهم والذود عنهم؛ وبالعكس، ولو وُجد رجل مُزوّد بسلطة لا تُقاوم، لن يوجد أيّ سبب يمنعه من أن يحكم نفسه ويذود عنها بموجب هذه السلطة، وكذلك حيال الآخرين، وفقاً لمشيئته. وبالتالي، فإن السيطرة على جميع الناس تعود طبيعيّاً إلى أولئك ذوي السلطة التي لا تُقاوم بسبب تَفوّق سلطتهم هذه. وعليه، فإنه بسبب تلك السلطة، يعود إلى الله القدير أمر امتلاك ملكوت بين البشر وأمر إرهاقهم وفقاً لما يحلو له، وذلك ليس بصفة

الخالق والمُحسن، بل بصفته كُليّ القدرة. وبالرغم من أن العُقوبة مُتوجّبة فقط على الخطأ، لأن هذه اللفظة تعني المُعاقبة المفروضة على خطأ مُعيّن، رغم ذلك، لم يكن حقّ فرض العقوبة ناشئاً على الدوام من الأخطاء البشريّة، بل عن السلطة الإلٰهيّة.

لماذا يزدهر الأشرار غالباً، بينما يعاني الصالحون من المِحَن؟ لطالما كان هذا السؤال موضوع مُناقشات لدى الأقدمين؛ وهو مُشابه لذلك الذي نطرحه على أنفسنا: وفقاً لأيّ قانون، يوفّر الله الازدهار والمآسي في هذه الدنيا؟ هذا السؤال شائك لدرجة أنه زعزع الإيمان بالعناية الإلٰهيّة، ليس من جهة الأُناس العاديّين فقط، بل أيضاً من جهة الفلاسفة، والأسوأ من جهة القدّيسين. يقول داود: «أجل، ما أطيب الله لإسرائيل لذوي القلوب الطاهرة. أمّا أنا فقد أوشكت أن تعثُر قدماي وكادت أن تَزلّ خُطاي، لأني غرتُ من السُفهاء حين رأيتُ رخاء الأشرار» (سفر المزامير 73 (72)/ 1-2-3).

أمّا أيّوب، ألم يُوجّه بحرارة توبيخاً إلى الله بشأن العُقوبات التي عانى منها على الرغم من عدالته؟ في حالة أيّوب، يحسم الله بنفسه هذا السؤال، ليس فقط من خلال الذرائع المُقدّمة من أخطاء أيّوب، بل من سلطته الخاصّة. في الواقع، بينما يجد أصدقاء أيّوب في حزنه ذرائع تُظهر أخطاءه، وبينما كان يُدافع عن نفسه مُعترضاً من خلال علمه ببراءته، تدخّل الله بنفسه في القضيّة، وقد برّر الألم من خلال ذرائع مأخوذة من سلطته على غرار القول التالي: «أين كُنتَ حين أسّستُ الأرض؟» (سفر أيّوب 38/ 4)، وعلى غرار أقوالٍ أخرى مُشابهة، أكّد على براءة أيّوب ورفض مذاهب أصدقائه الخاطئة. إن الحكم الصادر عن مُخلّصنا بشأن الأعمى بالولادة، مُطابق لما يلي: لم يُخطىء الأعمى كما لم يُخطىء والداه، بل فقط من أجل أن تتجلّى أعمال الله فيه. وبالرغم ممّا قيل إن الموت قد دخل إلى العالم بسبب الخطأ (ممّا يعني أنه لو لم يُخطئ آدم على الإطلاق، لما مات على الإطلاق، بعبارة أخرى، لما عانى على الإطلاق من انفصال روحه عن جسده)؛ ولا يترتّب على ذلك أن الله لم يكن قادراً على

مُعاقبته بعدل، وإن لم يُخطئ، كما عندما يفرض العقوبات على مخلوقات لا تستطيع ارتكاب الخطأ[1].

بعد الحديث عن حقّ السلطة المُطلقة لدى الله، وارتكازه على الطبيعة دون غيرها، ينبغي البحث في ماهيّة القوانين الإلٰهيّة، أو التي أملاها العقل الطبيعي، وهي قوانين تخصّ إمّا واجب الإنسان الطبيعيّ تجاه الآخر، أو التكريم المُتوجّب طبيعيّاً لسيّدنا الإلٰهي المُطلق السُلطة. إن الأولى هي قوانين الطبيعة عينها التي ذُكرت في الفصلين الرابع عشر والخامس عشر من هذا الكتاب، أيّ الإنصاف، والعدالة والرحمة والتواضع، والفضائل الأخلاقيّة الأخرى. بقيت دراسة ماهيّة التعاليم التي يُمليها على البشر عقلهم الطبيعي دون غيره، ودون أيّ كلمة أخرى لله بشأن الشرف وعبادة الجلالة الإلٰهيّة.

بالنسبة إلى الشرف، فهو قائم على الفكرة والرأي المُتكوّنين لدينا حول سلطة وصَلاح الآخرين. وعليه، فإن تكريم الله يعني التأمّل في سلطته وصلاحه بأعلى قدر من الترقّع المُمكن. أمّا إشارات هذا الرأي الخارجيّة، كما هي ظاهرة عبر ألفاظ البشر وأفعالهم، فتُسمّى بالعبادة، وهي جزءٌ ممّا يُعبّر عنه الشعب اللاتيني بلفظة cultus. وهذه الكلمة تعني (باللغة اللاتينيّة) بالمعنى الحقيقي، العمل المُنفّذ على شيء ما بهدف تحقيق ربح مُعيّن. وضمن هذه الأشياء التي يُجنى منها الربح، يكون بعضها مُقدّماً لنا، بحيث إن الربح المُكتسب آتٍ من العمل الذي حقّقناه عليها، كمفعول طبيعي؛ أمّا بعضها

(1) يبدو أن كلّ هذا المقطع عن أيّوب يُحيل إلى أوّل ركيزة لفكر هوبز الأخلاقي والسياسي: قضيّة كمال الوجود البشري التي لا حلّ لها. خلال الفصول السابقة يُحيل غالباً إلى مسألة خطيئة آدم هذه، التي من خلالها حُرم الأخير من الخلود. كذلك، فإن التأكيد النهائي حول إمكانيّة تكوين السُلطة الإلٰهيّة من الظلم بنظر الإنسان ـ على غرار التسبّب بشقاء أيّوب ـ هو بالفعل لغز بالنسبة إلى هوبز ذاته الذي يُصنّف نفسه بين البشر. بالنسبة إليه، ليس الإلٰه غير الفاني واللامُتناهي الإجابة (الغامضة) على كمال الوجود البشري، بل الدولة، وهي إجابة مؤقّتة، لأن هذا الإلٰه، هو فانٍ. في هذا الصدد، راجع المقدّمة.

الآخر، فليس مُقدّماً لنا، وتستجيب الأشياء لعملنا وفقاً لإراداتها الخاصّة. من ناحية المعنى الأوّل، يُسمّى العمل المُحقّق على الأرض الزراعة (culture)، وتُسمّى تربية الأطفال (culture)، أي تثقيف عقولهم. من ناحية المعنى الثاني، وعندما يجب أن تكون إرادة الناس مُوجّهة نحو مشاريعنا، ليس بالقوّة، بل عبر اللطف، يكون التودّد ضروريّاً، أو بعباراتٍ أُخرى يجب نيلُ الامتيازات عبر الأعمال الحسنة، مثلاً، عبر تمجيد أحدهم بهدف إثبات الاعتراف بقدرته، أو عبر تحقيق كلّ ما يُرضي أولئك الذين يُتوخّى كسب الأرباح منهم. هذا ما نُسمّيه بالعبادة، وبهذا المعنى، يجري التمييز بين من ينال عبادة الشعب، وبين عبادة الله.

هذا ويتفرّعُ عن الشرف الداخلي، القائم على رأينا في السلطة والصَلاح، ثلاثةُ مُيول: الحبّ الذي يستند إلى الصَلاح، كما الأمل والخوف المُرتبطان بالسلطة؛ كذلك، يؤدّي الشرف المذكور إلى المُكوّنات الثلاثة للعبادة الخارجيّة: الإمتداح، التمجيد، والتبريك. إن موضوعَ الامتداح هو الصَلاح، وموضوع التمجيد والتبريك هو السلطة، ونتيجةُ كلّ ذلك هي السعادة. هذا ويتجلّى الامتداح والتمجيد من خلال الألفاظ والأفعال في آن؛ فالألفاظ هي عندما نقول عن أحدهم إنه صالح ومُترفّع؛ والأفعال هي عندما نشكره على صلاحه ونُطيع سلطته. أمّا رأينا في فرح الآخر، فقد يُعبّر عنه عبر الألفاظ دون سواها.

وهناك إشاراتٌ طبيعيّة للتكريم (من خلال الخصائص والأفعال في آن): ضمن الخصائص، هناك الصالح، والعادل، والمُتحرّر، وأُخرى تُشاكلها؛ وضمن الأفعال، هناك الصلاة، والشكر، والطاعة. وهناك إشارات أخرى وضعها البشر، أو إنها أتت من أعرافهم، فإمّا أن يُعزّزوها، أو أن يحطّوا من شأنها، وفقاً للأزمنة والأمكنة: إنها إيماءات التحيّة والصلاة والشكر التي تختلف حسب الأزمنة والأمكنة. فالأولى طبيعيّة والأخيرة تعسّفيّة.

بالنسبة إلى العبادة التعسفيّة، هناك عبادتان مُختلفتان، العبادة المُسيّرة، والعبادة الإراديّة. فعندما تكون مطلوبة من ذلك الذي هو موضوعها، تكون

مُسيّرة؛ وعندما تكون متروكة لتقدير من يقوم بها، تكون حُرّةً. وعندما تكون مُسيّرة، لا تُشكّل الألفاظ أو الإيماءات عبادةً، بل طاعةً. بالمُقابل، عندما تكون حُرّة، تكمن العبادة في رأي المُستفيدين منها. في الواقع، إذا كانت الألفاظ والإيماءات بالنسبة إليهم، التي يجري عبرها التكريم مُثيرةً للسُخرية وتميل إلى الإهانة، ليس ذلك عبادةً، ولن تتوافر أيّ إشارة للتكريم؛ وإن لم تتوافر تلك الإشارات، فلأن الإشارة ليست إشارة تجاه من يقوم بها، بل تجاه من يتلقّاها، أي بمعنى آخر تجاه المُشاهد.

كذلك، هناك العبادة العامّة والعبادة الخاصّة. العبادة العامّة هي التي تقوم بها الدولة بصفة شخص واحد. والعبادة الخاصّة هي تلك التي يُظهرها فرد خاص. بالنسبة إلى مُجمل الدولة، تكون العبادة العامّة حُرّة، وبالنسبة إلى الأفراد، ليست الحالة مُشابهة. إن العبادة الخاصّة حُرّة في الخَفاء؛ لكن، ومع وجود المجموعة العدديّة، لن تخلو العبادة من بعض القُيود، أكانت مُتأتيّة من القوانين أو من آراء البشر؛ وهذا ما يُخالف طبيعة الحُريّة.

وفي صُفوف البشر، تتوخّى العبادة هدفاً مُعيّناً، هوالسلطة. في الواقع، عندما يكون أحدُهم موضع عبادة، يوحي بفرضيّة القوّة، واستعداد الآخرين لإطاعته، ممّا يزيد قوّته. وعليه، فالله مُجرّد من الهدف: إن عبادتنا له آتية من واجبنا ومُسيّرة، وفقاً لمؤهّلاتنا، ومن قواعد التكريم التي يُمليها العقل على الضُعفاء لتأديتها حيال الأكثر قوّةً منهم، على أمل تحقيق مكسبٍ مُعيّنٍ من خلالها، خوفاً من ضرر مُعيّن، أو بهدف شكرهم على نعمة نالوها منهم.

وحيث إننا قادرون على الاطّلاع على عبادة الله وفقاً لما تُلقّننا إيّاه المعرفة الطبيعيّة، سوف يجري الحديث بدايةً عن خصائصها. **أوّلاً**، جليّ أنه علينا أن ننسب إليها الوجود، لأن أيّ إنسان لا يستطيع أن يُكرّم بإرادته من يعتقده مُجرّداً من أيّ كينونة.

ثانياً، إن الفلاسفة الذين كانوا يقولون إن العالم أو روح العالم هما الله، لم يتحدّثوا عنهما بطريقة لائقة، بل كانوا ينكرون وجوده. في الحقيقة، من

خلال لفظة الله، يُفهَم أن الله هو سبب العالم، والقول إن العالم هو الله، هو القول إنه دون سبب، أيّ دون إله.

ثالثاً، القول بأن العالم لم يُخلَق، بل إنه أبديّ (لأن ما هو أبديّ مُجرّد من السبب)، هو إنكار لوجود الله.

رابعاً، من ينسبون الصفاء إلى الله، ينزعون عنه الاهتمام الذي يمنحه للجنس البشري[2]؛ وينزعون عنه شرفه لأنهم يستبعدون محبّة الناس له وخوفهم منه، وهما جذور الشرف.

خامساً، والقول إنه مُتناهٍ بشأن تلك الأمور التي تعني العظمة والسلطة، ليس بتكريم له. والسبب هو أن إشارة الإرادة لا تُشكّل تكريماً لله عندما ننسب إليه أقلّ ممّا نقدر عليه. والمُتناهي هو أقلّ ممّا نقدر عليه، لأنه من السهل إضافة شيء آخر إلى ما هو مُتناهٍ.

وعليه، فإن منحَ وجهٍ للّه ليس بتكريم له، لأن كلَّ وجه هو مُتناهٍ.

كذلك لا يجوز تصوّر الله وتخيّله، أو القول بتكوين فكرة عنه في عقولنا، طالما أن كلّ ما نتصوّره هو مُتناهٍ.

كذلك لا يجوز أن تُنسَب إليه أجزاء مُعيّنة أو مجموع مُعيّن، لأنها من خصائص الأشياء المُتناهية دون سواها.

كذلك لا يجوز القولُ بتواجده في مكان أو في آخر، لأن كلّ ما هو مُتواجد في مكان هو محدود ومُتناهٍ.

كذلك لا يجوز القولُ بأنه يتحرّك أو يستريح، لأن هاتين الخاصّتين تَنسُبان إليه مكاناً مُحدّداً.

---

(2) المسألةُ هنا هي أحد تقاليد أبيقور ولوكريس : الآلهة حاضرون في مكان ما في الغيوم: يتساقون بالمشروبات، ولا يأبهون بشؤون البشر. من المؤكّد، أن الأبيقوريّة بالنسبة إلى هوبز ليست أكثر من نموذج عن الديانة المدنيّة - وهذا ما قد تكون عليه الديانة المسيحيّة، مع بعض الشروط التي سيجري تحديدها بالتفصيل في الفصول اللاحقة من القسم الثالث.

كذلك لا يجوز القولُ بوجود أكثر من إلٰه واحد، لأن ذلك يفترض أن يكونوا جميعهم مُتناهين؛ ولكن لا يجوز أن يتواجد أكثر من واحد لامُتناهٍ.

وكذلك لا يجوز أن تؤخذ عليه (عدا من باب الاستعارة للإشارة ليس إلى الميل بل إلى المفاعيل) مُيولٌ مُتعلّقة بالعُقوبة، على غرار التوبة، والغضب، والشفقة؛ أو بنقص مُعيّن على غرار الشهيّة، والأمل، والرغبة؛ أو كلّ قدرة سلبيّة، لأن الميل هو قدرة محدودة بشيء آخر.

وعليه، فعندما ننسب إلى الله إرادةً مُعيّنة، لا يجوز أن يُفهم منها، كما عند البشر، الرغبة العقلانيّة، بل السلطة التي يقوم بموجبها بكلّ شيء[3].

والأمر مُشابهٌ عندما ننسب له الرؤيا، وأنواعاً أخرى من الإحساس، على غرار المعرفة، والفهم، اللذين لا يُشكّلان لدينا سوى صخب الروح التي تُثيره الأشياء الخارجيّة الضاغطة على أجزاء جسم الإنسان العُضويّة. فالله لا يملك في الواقع شيئاً من ذلك: طالما أن هذه الأشياء مُرتبطة بالأسباب الطبيعيّة، لا يمكن نسبها إليه.

وهذا الذي لا يُريد أن ينسب إلى الله سوى ما يضمنه العقل الطبيعي، يجب إمّا أن يستخدم الخصائص السلبيّة، على غرار اللامتناهي، والخالد، وغير القابل للفهم، أو أفعال التفضيل على غرار الأعلى، والأسمى، وهكذا دواليك، أو أيضاً الخصائص النكرة على غرار، صالح، وعادل، وسليم، وخلّاق؛ وكلّ ذلك في إطار يعكس عدم قصد البوح بما هو عليه (لأن ذلك قد يعني حصره ضمن حدود مُخيّلتنا)، بل بقصد إظهار مدى إعجابنا به، ومدى استعدادنا على إطاعته: وهذه إشارة تواضع وإرادة لتكريمه بقدر المُستطاع. في الحقيقة، لا توجد سوى عبارة واحدة مُعبّرة عن رؤيتنا لطبيعته وهي، أنا موجود[4]. ولا

---

(3) هذا الاقتراح «سبينوزي» للغاية.

(4) إن حصر أيّ خطاب حول الله بهذه العبارة أنا موجود، ليس بعيداً عن إلغاء أيّ خطاب، أو ما يساويه، كأن يُحصر هذا الخطاب بهذا الاقتراح من الحشو اللغويّ : الله هو الله. كلّ ما يحدث هو أشبه بتمهيد لتحديد إطار دين مدني، وإذا به يضرب كلّ شيء بعرض الحائط.

توجد سوى لفظة واحدة لوصف علاقته بنا، وهي الله، الذي يجمع بين الأب والملك والسيّد.

بالنسبة إلى أعمال العبادة الإلٰهيّة، فكونها إشارات عن نيّة تكريم الله، هو تعليم عام من تعاليم العقل. أوّلاً، إنها الصلوات. في الواقع، وعند صناعة الرسوم، لم يظنّ في البدء أحد أن النحّاتين جعلوا منها آلهة، بل الشعب هو الذي جعلها آلهة من خلال الصلاة أمامها.

ثانياً، إن شكر الله يختلف عن الصلاة في العبادة الإلٰهيّة؛ فالصلوات تسبق، ورُتب الشكر تلي المَكسب المُحقّق: وهدف هذه وتلك هو الإقرار بأن الله هو صاحب كلّ المكاسب، السابقة منها والمُستقبليّة.

ثالثاً، إن التبرّعات، أي التضحيات والقرابين، (إن كانت الأفضل)، هي إشارات تكريم، لأنها رُتب لشكر الله.

رابعاً، إن عدم القَسَم سوى باسم الله هو إشارة تكريم، لأنه اعتراف بأن الله وحده يعرف ما في الداخل، وأيّ ذكاء بشريّ أو أيّ قوّة عاجزان عن حماية أحد من انتقام الله بشأن اليمين الكاذبة.

خامساً، عدم التكلّم عن الله بدون تبصُّر، جزء من العبادة العقلانيّة، إذ يُظهر ذلك مَخافتنا منه، والمَخافة إقرارٌ بقوّته. يترتّب على ذلك أنه لا يجوز لفظ اسم الله في غير موضعه ودون مبرّر، لأن الاستخدام سيكون دونما جدوى. والاستخدام سيكون دون مُبرّر عدا حالات قَسَم اليمين، والمُصادقة على الأحكام بأمر من الدولة، أو تفادي الحرب بين الدول. أمّا الجَدل حول طبيعة الله فمُخالف لشرفه، لأن ذلك يعني أنه في ملكوت الله هذا الطبيعي، لا وجود لوسيلة أخرى لمعرفة أيّ شيء سوى وسيلة العقل؛ وبعبارات أخرى، المعرفة المُستندة إلى مبادئ العلوم الطبيعيّة، وهي مبادئ بعيدة كلّ البعد عن تزويدنا بالعلم حول أيّ شيء خاص بطبيعة الله، فكيف لها بالأحرى أن تُفيدنا عن طبيعتنا الخاصّة، وعن طبيعة أيّ كائن حيّ مهما صغر حجمه. وعليه، فعندما يُناقش البشر خصائص الله عبر مبادئ المنطق الطبيعي، إنما يُلحقون به العار.

في الواقع، وبشأن خصائص الله، لا يُنظر إلى معناها بالنسبة إلى الحقيقة الفلسفيّة، بل إلى النيّة التقيّة التي تتوخّى تكريمه بقدر المُستطاع. أمّا عدم اعتبار هذه المسألة، فقد أدّى إلى مُناقشات هائلة حول موضوع طبيعة الله، التي لم تهدف إلى تكريمه، بل إلى تكريم ذكائنا ومعرفتنا، اللذين ليسا سوى إساءة مُتهوّرة وعبثيّة لاسمه المُقدّس.

سادساً، إن الصلوات، والتقدمات، والذبائح، كلّاً في فئتها، هي أفضل أساليب التكريم وأكثرها تعبيراً، علماً بأنها آتية من العقل الطبيعي. فعلى هذا النحو، وعلى سبيل المثال، يجب أن تكون الصلوات وعبارات الشكر الموجّهة إلى الله مؤلّفة من أقوال وجُمل غير مُرتجلة وغير سطحيّة، وغير شعبيّة، بل جميلة وحسنة الصياغة. وإن لم تكن على هذه الصورة، لن يكون للّه التكريم التام الذي نستطيع تحقيقه. وعليه، لقد كان الوثنيّون يتصرّفون بحماقة عند عبادتهم الرُسومات بهدف عبادة الآلهة؛ بالمُقابل، كانت مُمارستهم منطقيّة، لأنهم كانوا يفعلون ذلك بواسطة الأبيات والموسيقى، وبواسطة الصوت والآلات في آن. وكذلك، ومن خلال تقديم البهائم كذبائح، وتقديم التبرّعات، عند مُمارستهم العبادة، كان ينتابهم شُعور الخضوع وإرادة إحياء ذكرى المَكاسب المُحرَزَة، ممّا يتلاءم مع المنطق، لأنه آتٍ من نيّة تكريم الله.

سابعاً، يأمر العقل ليس بتكريم الله سرّاً فحسب، بل أيضاً وخاصّة، بتكريمه علناً وعلى مرأى من الناس؛ في الحقيقة، إن كان الأمر على غير هذا النحو، (وهذا أفضل ما يستحسنه الشخص المُكَرَّم)، ستكون القدرة على حثّ الآخرين على التكريم مُستحيلة.

وأخيراً، تُشكّل إطاعة القوانين (بعبارات أخرى، وفي هذه الحالة، قوانين الطبيعة)، العبادة الأسمى. والسبب، هو أنه كما يقبل الله بالطاعة أكثر من الذبيحة، كذلك يُشكّل تجاهل أوامره استخفافاً من الدرجة الأعلى. هذه هي قوانين تلك العبادة الإلٰهيّة التي يُمليها العقل الطبيعي على الأفراد.

هذا وطالما أن الدولة شخص واحد، لا يجوز أن تُعبّر حيال الله سوى

عن عبادة وحيدة، وهو ما يُعمَل به عندما يأمر الله أن تكون العبادة علنيّة من الأفراد. هذه هي العبادة العامّة التي يجب أن تكون مُوحّدة. في الحقيقة، لا يمكن أن أقول عن هذه الأعمال المُنفذَة بطريقة مُختلفة، ومن أفراد مُختلفين، إنها عبادة عامّة. وعليه، حيث يُسمح بعدّة أنواع من العبادات آتية من ديانات مُختلفة ومن أفراد مُختلفين، لا يمكن الحديث عن وجود عبادة عامّة، كما عن دين مُعيّن للدولة.

ولكن، وطالما أن الألفاظ (وبالتالي خصائص الله) تستمدّ معناها من اتفاق البشر ودستورهم، يجب اعتبار هذه الخصائص عاكسةً لمن ينوي البشر تكريمه؛ فكلّ ما يمكن فعله عبر إرادة الأفراد، حيث لا وجود لأيّ قانون سوى قانون المنطق، يمكن فعله وفقاً لإرادة الدولة عبر القوانين المدنيّة. وطالما أن الدولة لا تملك الإرادة، ولا تضع القوانين سوى تلك الصادرة عن الذي أو الذين يتمتّعون بالسلطة المُطلقة، يترتّب على ذلك أن هذه الخصائص التي يأمر بها الحاكم المُطلق في العبادة الإلٰهيّة على أنها إشارات تكريم، يجب أن يأخذ بها ويستخدمها الأفراد على هذا النحو في عبادتهم العامّة.

ولكن، وطالما أن كلّ الأفعال ليست إشارات بموجب الدستور، وأن بعضاً منها هي إشارات تكريم بطبيعتها، وبعضها الآخر هي إشارات احتقار، فهذه الأخيرة (أي التي يخجل الناس من القيام بها عند رؤية من يحترمونهم)، لا تنتمي بفعل السلطة البشريّة إلى العبادة الإلٰهيّة؛ أمّا الأولى (على غرار التصرّفات المُلائمة، والمُتواضعة، والبسيطة)، فلا يمكن أن تُفصَل عنها. ولكن، وبينما هناك عدد غير مُحدّد من الأفعال والإيماءات ذات الطبيعة القليلة الأهميّة، توجد ضمنها تلك التي تأمر باستخدامها الدولة بصورة علنيّة وشاملة، وهي بمثابة إشارات تكريم، تستوجب أن يأخذ بها وأن يستخدمها الأفراد. أمّا ما يقوله الكتاب المُقدّس، ومفاده أنه من الأفضل إطاعة الله من إطاعة البشر، فلهُ موضعه في ملكوت الله بموجب عهد، وليس بمُقتضى الطبيعة.

بعد العرض الموجز الخاص بملكوت الله الطبيعي، وبقوانينه الطبيعيّة،

سوف يُضاف إلى هذا الفصل عرض قصير حول تلك العُقوبات الطبيعيّة. ففي هذه الدنيا، لا يوجود أيّ فعل بشريّ لا يكون بدايةً لسلسلة طويلة من النتائج التي تُشرّعها بصيرة البشر البعيدة المدى على آفاق النهاية وذلك أمام البشر أنفسهم. في هذه السلسلة، تتّصل الأحداث، الجيّدة والسيّئة، بحيث من يقوم بأمر مُعيّن لسعادته الشخصيّة، يتعهّد شخصيّاً بالخُضوع لكلّ الآلام المُرتبطة بها؛ هذه الآلام هي العُقوبات الطبيعيّة لهذه الأفعال التي تُشكّل بدايةَ السوء أكثر ممّا تُشكّل بدايةَ الخير. وعليه، فإن الإفراط مُعاقَب عليه طبيعيّاً بالأمراض، وعدم الاحتراس مُعاقَب عليه بسوء الحظّ، والظلم مُعاقَب عليه بعنف الأعداء، والكبرياء مُعاقَب عليها بالدمار، والجُبن مُعاقَب عليه بالجَوْر، وإهمال الأمراء للحكم مُعاقَب عليه بالتمرّد، والتمرّد مُعاقَب عليه بالقتل. في الواقع، ولمّا كانت العُقوبات هي نتيجة لانتهاك القوانين، فينبغي أن تكون العُقوبات الطبيعيّة، بحكم الطبيعة، نتائج لانتهاك القوانين الطبيعيّة، وبالتالي يجب أن تتبعها على أنها مفاعيلها الطبيعيّة، وليس التعسفيّة.

كان هذا العرض بالنسبة إلى الدستور، والطبيعة، وحقّ الحُكّام المُطلقين وواجبات الأفراد، كما هي مُستنتجة من مبادئ العقل الطبيعي. وبعد التوصّل إلى استنتاج الفرق بين هذه النظريّة والمُمارسة في غالبيّة أجزاء العالم، وبخاصّة في العالم الغربي، الذي تلقّى تعاليمه من روما وأثينا، وبعد تقدير أبعاد الفلسفة الأخلاقيّة المطلوبة ممّن يُديرون السلطة المُطلقة، فقد أعتقد أن هذا العمل غير مُجدٍ بقدر ما هي غير مُجدية جمهوريّة أفلاطون. أمّا أفلاطون، فهو أيضاً يعتقد أنه يستحيل على الإطلاق إلغاء اضطرابات الدولة، وتغيير أنظمة الحكم عبر الحرب الأهليّة، طالما أن الحُكّام المُطلقين ليسوا بفلاسفة. ولكن، وعندما أَعتبر أن علم العدالة الطبيعيّة هذا هو العلم الوحيد الضروري للحُكّام المُطلقين ولوزرائهم البارزين؛ وأنهم ليسوا بحاجة لإثقال أنفسهم بعلوم الرياضيّات (كما هو الحال عند أفلاطون)، بما يفوق ما يُشجّع الناس على دراستها عبر القوانين الجيّدة؛ وأن أفلاطون أو أيّ فيلسوف آخر لم يضعوا ويُثبتوا بشكل مُناسب أو

مُحتمل كلّ نظريّات الفلسفة الأخلاقيّة التي بفضلها يتعلّم البشر كيفيّة تولّي الحكم وتقديم الطاعة في آن؛ فقد آملُ أن يقع كتابي من حين إلى آخر بين أيدي حاكم مُطلق يتفحّصه بنفسه (لأنه موجز وواضح)، دون مُساعدة مُغرضة أو غيورة من أيّ مُفسّر، وأن يُحوّل حقيقة هذه التأمّلات النظريّة إلى فائدة المُمارسة[5]، عبر مُمارسة السلطة المُطلقة، وحماية تعليمها العام.

---

(5) لطالما أمل هوبز (دون جدوى) أن يكون كتابه موضوع تعليم في الجامعات. وهو يؤمن بنوع من الطاغية الواعي القادر على إيجاد مبادئ السلم المدني القابلة للتطبيق في كتابه. من وجهة النظر هذه، يُعتبر مؤلّف «اللفياثان» سبّاقاً بدون مُنازع في مجال المعارف.



القسم الثالث

في الدولة المسيحيّة



32

في مبادىء السياسة المسيحيّة

إلى هنا عمَدتُ إلى اشتقاقِ حقوق السلطة المُطلقة، وواجباتِ الأفراد من مبادئ الطبيعة دون سواها، وهي مبادئُ أَثبتت الطبيعةُ صحّتَها، أو جعلَتْها الاتفاقيّة (حول استخدام الألفاظ) على هذا النحو؛ وبعباراتٍ أخرى، اشتققْتُها من طبيعة البشر التي نعرفُها عبر الخبرة، والتعاريف (تلك الألفاظ الأساسيّة الضروريّة لكلّ منطق سياسي) التي كانت موضوعَ توافُقٍ عام. ولكن، وفي الصفحات اللاحقة حول طبيعة الدولة المسيحيّة وحقوقها، المُرتبطة غالباً بالكلام المُنزَل الذي يفوق الطبيعة، والصادر عن إرادة الله، سوف تكون الدراسة مُرتكزةً ليس على كلمة الله الطبيعيّة فحسب، بل على كلمته النبويّة[1].

لهذا السبب، لا يجوز إنكار حواسنا، ولا خبرتنا، ولا عقلنا الطبيعي (الذي هو دون شكّ كلمة الله). في الواقع، إنها الرصيد الذي أودعه بين أيدينا

(1) إن الانتقال الحاصل في هذه المرحلة الثانية من الكتاب، ـ القسم الثالث، في الدولة المسيحيّة، والقسم الرابع، في ملكوت الظلام ـ هو انتقال من الطبيعة إلى ما يفوق الطبيعة، وانتقال من دراسة ما هو عقلاني ـ هندسي في مبادئ الطبيعة، إلى ما هو مُنزل وفائق للطبيعة، أي كلمة الله.

بهدف المُفاوضة، وإلى حين عودة مُخلّصنا المُبارك، بحيث لا يُغلّفها إيمان ضمنيّ، بل تُستخدم لشراء العدالة، والسلام، والدين الحقيقي. والسبب، هو أن كلمة الله تحوي على أمور عديدة تفوق العقل، أي لا يجوز إثباتُها أو دحضها بالعقل الطبيعي، وعلى الرغم من ذلك، لا شيء يُخالفها؛ ولكن، وعندما تكون الحالة كذلك، يكمن الخطأ إمّا في تفسيرنا الأخرق، أو في سوء استعمال منطقنا.

وعليه، فعندما يكونُ شيءٌ مُدوَّن في غاية الصُعوبة بالنسبة إلى قدرتنا على الدراسة، يضطرّنا الأمر إلى تركيز قُدرتنا على فهم الألفاظ، وليس على السعْي لاستخلاص حقيقة فلسفيّة عبر المنطق، حول هذه الأسرار غير المفهومة، وغير المُرتبطة بأيّ قاعدة من العُلوم الطبيعيّة. والسببُ هو وجودُ الأسرار في ديانتنا، على غرار تلك الأدوية التي فور ما يتناولها المريض، يشعر بمنفعتها الشافية، بينما قد تكون دون مفاعيل، ومرفوضة بغالبيّتها، إذا ما فكّرنا بها مليّاً[2].

والقول إن إدراكنا أسير، لا يعني رضوخ قدرتنا الفكريّة إلى رأي شخص آخر، بل رضوخ الإرادة إلى الطاعة، حيث الطاعة مُتوجّبة. والسبب هو عدم قُدرتنا على تغيير الأحاسيس، والذكريات، والذكاء، والعقل، والآراء؛ فكلّ هذه هي دائماً وضرورةً على غرار تلك الأشياء التي نراها، ونسمعها، وندرسها، والتي تدخل إلى داخلنا؛ وبالتالي، فهي ليست من مفاعيل إرادتنا، بل إرادتنا هي من مفاعيلها. فقد يُصبح إدراكنا وعقلنا أسرى، إذا ما امتنعنا عن مُلاحظة التناقض؛ والمثل على ذلك عندما نتلقّى أمراً مُعيّناً (من سلطة شرعيّة)،

---

(2) هذا الانتقال، غير الخالي من السخرية، يطرح مبدأً منهجيّاً سيكون منهج هوبز في تفسير الكتاب المقدّس الذي سيشرع فيه الآن: إن وُجدت أسرار مُخصّصة بطبيعتها لتبقى أسراراً (غير مفهومة)، فإن الكتاب المُقدّس، وبالأولى، التعليق عليه من المراجع الإلٰهيّة، مُرتبط بدراسة الألفاظ وفهمها ــ وليس عبر تطبيق «المنطق». والمسألة هنا، في نطاق الوحي المُنزل هذا، ليست مسألة منطق العِلَل الدنيوي، بل مسألة أسرار الأعاجيب والنبوءات المُقدّسة.

ونُكيّف وجودنا وفقاً لهذا الأمر. باختصار، يقوم ذلك على وضع الثقة والإيمان بمن يتكلّم، وإن كان الفكر عاجزاً عن تكوين أيّ فكرة حول ما يُقال.

وعندما يتوجّه الله إلى البشر، يجب أن يكون ذلك إمّا مُباشرةً، أو بواسطة شخص آخر، سبق وكلّمه الله بذاته. أمّا كيفيّة تكلّم الله مُباشرةً مع شخص مُعيّن، فقد يسهل فهم هذا الأمر ممّن تحدّث إليه الله بهذه الطريقة؛ ولكن كيف يُفهم الأمر من شخص آخر، إذ قد تكون معرفة ذلك صعبة، بل مُستحيلة. والسبب، هو أنه إذا أراد أحدهم إقناعي أن الله توجّه إليه بأسلوب يفوق الطبيعة ومُباشرةً، وإذا شككتُ بالأمر، لا أستطيع أن أتصوّر أيّ ذريعة قد يُقدّمها لإرغامي على تصديقه. صحيح أنه لو كان الأمر مُتعلّقاً بالحاكم المُطلق الذي أخضعُ له، فقد يُرغمني على الإطاعة، بحيث لن أقدر على التصريح بعدم تصديقه، سواء عبر الأفعال أم عبر الأقوال؛ لكنّه لن يُرغمني على التفكير بطريقة مُختلفة عن تلك التي اقتنع بها عقلي. ولكن، وإذا قام شخص آخر، لا يملك سلطة مُماثلة عليّ، بإقناعي بالشيء ذاته، فلن يُرغمني شيء على تصديقه أو على الخُضوع له.

في الواقع، لا يعني القول في الكتاب المقدّس إن الله توجّه إليه، أنه تكلّم إليه مُباشرةً، بل بواسطة الأنبياء أو الرُسُل أو الكنيسة، بالأسلوب الذي يتكلّم به مع المسيحيّين الآخرين كافة. والقول إن الله كلّمَهُ في الحلم، لا يعني أنه حلم بأن الله كان يُكلّمه؛ ولا يعني ذلك إرغام أيّ أحد على تصديق الأمر، لأن أيّ شخص يعرف أن الأحلام طبيعيّة، وقد تأتي من أفكار سابقة؛ فهُناك الأحلام الآتية من الكبرياء، ومن الفرضيّة البلهاء، والاعتداد السخيف والفكرة الخاطئة التي يُكوّنها شخص حول قداسته الشخصيّة، أو حول فضيلة أخرى، يتصوَّرُ من خلالها أنه استحقّ نعمة وحي لا مثيل له. والقول إنه حصلت له رؤيا أو إنه سمع صوتاً، هو القول إنه حَلِمَ بين النوم واليقظة، لأنه غالباً ما يُعتبر الحلم رؤيا في هذه الحالة، لعدم مُلاحظة التَهَوُّم. والقول إن وحياً يفوق الطبيعة جعله يتكلّم، هو القول إنه يشعر برغبة جامحة في التكلّم، أو إن لديه فكرة

كبيرة عن ذاته، وكلّها أمور لا يستطيع التذرّع بصددها بأيّ منطق طبيعيّ كافٍ. وبالتالي، وعلى الرغم من أن الله القدير، قادر على التكلّم مع أيّ شخص عبر الأحلام، والرؤى، والأصوات، والوحي، فهو لا يُرغم أحداً على التصديق بأنه توجّه على هذا النحو إلى من يدّعي ذلك، والأخير الذي يزعم ذلك (وهو إنسان) قد يُخطئ، كما قد يكذب (في أغلب الأحيان).

انطلاقاً من هُنا، كيف لمن لم يكشف له الله إرادته مُباشرةً (إلّا عبر العقل الطبيعي) أن يعلم الوقت الذي يقتضي فيه أن يُطيع، أو لا يُطيع كلمته، التي نطق بها من يُبشّر أنه نبيّ؟ فضمن الأربع مئة رجلٍ الذين طلب منهم ملك إسرائيل المشورة بشأن الحرب ضد راموت جلعاد، كان ميخا هو النبيّ الحقيقي الوحيد (سفر الملوك الأوّل 22). هذا وإن النبيّ الذي أُرسل للتنبّؤ ضد المذبح الذي أقامه يارُبعام (سفر الملوك الأوّل 13)، على الرغم من أنه نبيّ حقيقيّ، بفعل المُعجزات الحاصلة في حضوره، فقد تبيّن أنه نبيّ مُرسَل من الله، وقد خدعه نبيّ آخر عجوز، مُدّعياً أن الله طلب منه أن يأكل ويشرب معه. فإذا خدع أحد الأنبياء نبيّاً آخر، أيّ يقين في معرفة إرادة الله عبر طريق آخر غير طريق العقل؟ على هذا السؤال، أُجيب وفقاً للكتاب المُقدّس، حيث هناك علامتان وحيدتان مُتّحدتان وغير مُنفصلتين للتعرّف إلى النبيّ الحقيقيّ. فالعلامة الأولى هي إتيان المُعجزات، والعلامة الثانية، هي عدم تعليم أيّ دين، غير الدين القائم. هذا وليست كافية كلّ علامة على حِدة: « فإذا قام في وسطكُم نبيّ أو حالم أحلام فعرض عليكم آيةً أو خارقة، ولو تمّت الآية أو الخارقة التي كلّمكَ عنها وقال لك: لنَسِر وراء آلهةٍ أخرى لم تعرفها فنعبُدَها، فلا تسمع كلام هذا النبيّ أو حالم الأحلام، فإن الرب إلٰهكم مُمتحنكم لِيعَلمَ هل أنتُم تُحبّون الرب إلٰهكم من كلّ قُلوبكم ونفوسكم. وراء الرب إلٰهكم تسيرون وإيّاه تتّقون، ووصاياه تحفظون، ولصوته تسمعون، وإيّاه تعبدون وبه تتعلّقون. وذلك النبيّ أو حالم الأحلام يُقتَل، لأنه نادى بالتمرّد على الرب إلٰهكم...» (سفر تثنية الاشتراع

13/ 1-2-3-4-5). في هذه الأقوال، يقتضي مُلاحظة أمرين: أوّلاً، أن الله لا يصنع العجائب كإثبات وحيد على صفة النبوءة، ولكن من باب امتحان استمرار إخلاصنا له (كما ورد في الآية 3). هذا لأن أعمال السَحَرة المصريّين، وإن لم تكن بأهميّة أعمال موسى، لكنّها كانت أعاجيب ذات أهميّة. ثانياً، ومهما كانت الأعجوبة كبيرة، فهي تميل إلى التحريض على الثورة ضد الملك أو ضد من يحكم باسم سلطة الملك؛ فمن يصنع أعجوبة على هذا النحو، لن يُعتبر سوى بمثابة شخص مُرسَل لزعزعة الإخلاص لدى الجميع. والعبارات التالية «التمرّد على الرب إلٰهكم»، إنما هي في هذا الموضع بالذات، مُرادفة للتمرّد على ملككم. في الواقع، لقد كانوا قد جعلوا من الله ملكهم، بموجب عهد على سفح جبل سيناء، الذي كان يحكمهم بواسطة موسى دون سواه، لأنه وحده كان يُخاطب الله، ومن حين إلى آخر، أعلم الشعب بالوصايا الإلٰهيّة. وبالطريقة عينها، وبعد أن أقنع يسوع مخلّصنا تلاميذه بالاعتراف به بأنه المسيح (أي المُكرّس من الله، والذي أمَّلَت أُمّة اليهود أن يُصبح ملكها يوماً ما، وانتهت برفضه عند مجيئه)، لم ينسَ أن يُحذّرهم من خُطورة الأعاجيب.

«فسيظهر مُسحاء دجّالون وأنبياء كذّابون، يأتون بآيات عظيمة وأعاجيب لو استطاعت لأضلّت المُختارين أنفسهم» (إنجيل القدّيس متّى 24/ 24). من هنا، نرى أن الأنبياء الكذّابين قد يتمتّعون بسلطة صناعة الأعاجيب؛ ولسنا مُلزمين باعتبار مذهبهم على أنه كلمة الله. بعد ذلك قال القدّيس بولس لأهل غلاطية: «فلو بشّرناكم نحن أو بشّركم ملاك من السماء بخلاف ما بشّرناكم به، فليكن ملعوناً». (رسالة القدّيس بولس إلى أهل غلاطية 1/ 8). وكان هذا الإنجيل يقول إن المسيح هو ملك؛ بحيث يُشكّل كلّ تبشير ضد سلطة الملك، والذي تتلقّاه الأمّة، لعنةً، وفقاً لتلك العبارات. والسبب هو أن خطابه يتوجّه إلى من قبلوا يسوع بصفته المسيح، أيّ ملك اليهود، وذلك وفقاً لتبشيره.

هذا وإن الأعاجيب، دون التبشير بالعقيدة التي وضعها الله، والعقيدة الحقيقيّة دون صناعة الأعاجيب، تُشكّل إثباتاً ناقصاً على الوحي المُباشر. فإذا ما قام أحدهم بتعليم عقيدة غير خاطئة، زاعماً أنه نبيّ دون إظهار أيّ أعجوبة، لن يزيد زعمه من جديّة اعتباره من الآخرين، كما يبدو ذلك جليّاً عبر سفر تثنية الاشتراع 18/ 21-22: «فإن قُلتَ في قلبك: كيف يُعرَف القول الذي لم يَقله الربّ؟ فإن تكلّم النبيّ باسم الربّ ولم يتمّ كلامه ولم يحدث، فذلك الكلام لم يتكلّم به الربّ بل للاعتداد بنفسه تكلّم به النبيّ، فلا تهبه». ولكن حول هذه المسألة، قد يسأل أحدهم مُجدّداً: عندما يتنبّأ النبيّ بشيء، كيف نعلم إن كان سيحصل أم لا؟ لأنه قد يتنبّأ بشيء سيحصل بعد وقت طويل، بل ربّما أطول من مدّة الحياة الإنسانيّة؛ أم أن ذلك سيحصل في وقت غير مُحدّد، في وقت أو في آخر، وفي هذه الحالة، ستكون علامة هذا النبيّ غير مُجدية. وعليه، فإن الأعاجيب التي تُرغمنا على تصديق نبيّ مُعيّن، يجب إثباتها بحدَث فوريّ أو غير بعيد. بحيث يبدو جليّاً أن تعليم الدين الذي وضعه الله، وأمر إظهار أُعجوبة حالية، قد اعُتبرا معاً العلامتين الوحيدتين اللتين بموجبهما أقرّ الكتاب المُقدّس بوجود أنبياء حقيقيّن، أي بوجود وحيٍ مُباشر مُعترَف به؛ أمّا إن وُجدت إحداها دون الأخرى، فلن تكون كافية لإرغام أيّ كان غيره على أن يأخذ بعين الاعتبار ما يقول.

وبالتالي، وبعد استنتاج واقعة توقّف الأعاجيب، لم تبقَ أيّ إشارة للتعرّف إلى وقائع الوحي المُنزَل المزعومة الخاصّة بأيّ فرد؛ ولا ضرورة في الاطّلاع على أيّ عقيدة لا تتلاءم مع الكتاب المُقدّس، الذي ومنذ زمن مُخلّصنا، هو مصدر أيّ نبوءة أخرى، ومالئ لأيّ فراغ. وانطلاقاً من هذا الكتاب، وبفضل التفسير المُتروّي والمُطّلع، والمنطق البالغ الدقّة، سيسهل استخلاص جميع القواعد والأمثال الضروريّة لمعرفة واجبنا أمام الله والبشر في آن، دون تحمّس

أو وحي يفوق الطبيعة. وهذا الكتاب المُقدّس، سوف يكون مصدراً لمبادئ الموضوع الذي أتناوله حول حقوق من هم، على هذه الأرض، أعلى القادة في الدول المسيحيّة، وحول واجبات الأفراد المسيحيّين حيال حُكّامهم. في هذا السبيل، سوف يتناول الفصل اللاحق، الكُتب، والكُتّاب، وهدف وسُلطان العهد القديم[3].

(3) كما نرى، إن دراسة العهد القديم العقلانيّة مُتعلّقة بدراسة النصوص؛ فلم تعد المسألة مسألة تفسير الإشارات، بل مسألة وضع المعاني.

33

في عدد وأقدميّة وهدف وسلطة ومُفسّري الكتاب المُقدّس[1]

إن أسفار الكتاب المُقدّس هي تلك التي يقتضي أن تكون القواعد الإيمانيّة، أي قواعد الحياة المسيحيّة. وبما أن قواعد الحياة التي يُلزَم البشر باحترامها هي القوانين، فإن المُشكلة التي يُثيرها الكتاب المُقدّس هي مسألة معرفة ماهيّة القانون، الطبيعي والمدني، أينما كان في العالم المسيحي. والسبب، هو أنه على الرغم من عدم تحديد الكتاب المُقدّس للقوانين التي يقتضي على كلّ مَلك أن يُقيم بموجبها امبراطوريّته الخاصّة، فلم يُحدّد أيضاً ماهيّة القوانين التي لا يقتضي عليه وضعها. وبالتالي، ولمّا كنتُ قد أثبتُ أن الحُكّام المُطلقين، في إمبراطوريّتهم الخاصّة، هُم وحدهم المُشرّعون، فإن كُتُب القواعد الإيمانيّة، أي قوانين كلّ أُمّة، هي التي تضعها السلطة المُطلقة. صحيحٌ أن الله هو ملك المُلوك، بحيث، عندما يتوجّه إلى كلّ فرد، يجب إطاعته مهما كان الأمر مُخالفاً لأيّ شخص قويّ على الأرض. لكنَّ المسألة ليست مسألة

(1) هذا الفصل هو مثل عملي على نقد تاريخي للعهد القديم.

إطاعة الله، بل هي مسألة معرفة الزمان الذي قال فيه ما قال، عندما يكون القول مُوجّهاً إلى الأفراد الذين لا وَحي مُنزَل عليهم، بل هم يتلقّفون قوله بموجب المنطق الطبيعي الذي يؤدّي بهم إلى توفير السلم والعدالة، مُطيعين سلطة دولهم المُختلفة، أو بمعنى آخر حُكّامهم المُطلقين الدوريّين. استناداً إلى هذا الموجب، لن يكون بوسعي الاعتراف بأيّ من أسفار العهد القديم، على أنه يُكوّن الكتاب المُقدّس، باستثناء تلك الكُتب التي أمرت كنيسة إنكلترا بموجب سلطتها، بالاعتراف بها على أنها تُكوّن الكتاب المُقدّس. أمّا مسألة معرفة ماهيّة هذه الأسفار، فأمرٌ معروف بما يكفي، ولا يحتاج إلى دليل: إنها تلك عينها التي اعترف بها القدّيس جيروم، أي أسفار الحكمة (حكمة سُليمان)، يشوع بن سيراخ، يهوديت، طوبيّا، المكابيّون الأوّل والثاني (بالرغم من أن الأوّل كان باللغة العبريّة)، وكُتب عزرا، أي الكتاب الثالث والرابع، وما تبقّى كانت أسفاراً منحولة. بالنسبة إلى الأسفار القانونيّة، هُناك العالِم اليهودي يوسيفوس، الذي كان كاتباً في عهد الامبراطور دوميسيان، والذي حدّد عدد الأسفار في الكتاب المُقدّس باثنين وعشرين سفراً، مُوافقاً إيّاها مع عدد أحرف الأبجديّة العبريّة. وقد قام القدّيس جيروم بالعمل عينه، بالرغم من أن أسلوب إحصاء هذه الكُتب كان مُختلفاً. في الواقع، لقد أحصى يوسيفوس خمسة كتب لموسى، وثلاثة عشر كتاباً للأنبياء، وهي تسرد تاريخ أزمنتهم الخاصّة (والتي سنرى أدناه موافقتها مع تدوينات الأنبياء الموجودة في العهد القديم)، وأربعة كتب للترانيم، والتعاليم الأخلاقيّة. أمّا القدّيس جيروم، فقد أحصى خمسة كُتب لموسى، وثمانية كُتب للأنبياء، وتسعة نصوصٍ أخرى مُقدّسة يُسمّيها الأسفار المنحولة. والترجمة السبعينيّة، التي كانت قائمة على سبعين عالماً يهوديّاً، استدعاهم بطليموس ملك مصر، بهدف ترجمة القانون اليهودي من العبريّة إلى اليونانيّة لم تترك لنا في اللغة اليونانيّة، من الكتاب المُقدّس، أيّ نصّ، غير تلك النصوص التي حصلت عليها كنيسة إنكلترّا.

أمّا كُتب العهد الجديد، فتُعتبر أيضاً القواعد الإيمانيّة الخاصّة بجميع الكنائس المسيحيّة وبالطوائف المسيحيّة كافة التي تَعتبر كلّ كتاب على أنه قانون.

هذا ولا توجد أيّ شهادة مقبولة من تاريخ آخر (وهي الإثبات الوحيد على الوقائع الماديّة) تُظهر المؤلّفين الأصليّين لأسفار الكتاب المُقدّس المُختلفة؛ والأمر لا يترتّب عن أيّ تحليل من المنطق الطبيعي، لأن العقل هو فقط للإقناع بالحقيقة، وليس بالواقعة، بل بالمفاعيل. وبالتالي، فإن المعرفة التي يجب أن تقودنا في هذا المجال، هي تلك المُنبثقة من داخلنا من خلال تلك الكتب عينها. وعلى الرغم من أن تلك المعرفة لا تُنبينا عن مؤلِّف كلّ كتاب، لكنّها قد تُنبينا عن معرفة الزمن الذي دُوّنت فيه الأسفار. بدايةً، وبالنسبة إلى أسفار موسى الخمسة الأولى، فلا يعني هذا العنوان أن موسى هو الذي دوّنها؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى عناوين الأسفار التالية - سِفر يشوع، سِفر القُضاة، سِفر راعوت، وأسفار الملوك - التي ليست كافية لإثبات أنها دُوّنت على أيدي الأشخاص المذكورين آنفاً. في الواقع، يُدوّن عادةً في عناوين الكتب موضوع الكتاب، واسم المؤلّف .فتاريخ تيطُس ليفيوس يُحيل إلى المؤلّف، بينما يستمدّ تاريخ الإسكندر عنوانه من موضوعه. في الفصل الأخير من تثنية الاشتراع، (سفر تثنية الاشتراع 34/ 6) نقرأ حول مقبرة موسى أنه «... لم يعرف أحد قبره إلى يومنا هذا»، ويعني ذلك حتى الزمن التي دُوّنت فيه هذه العبارات. وبالتالي، فمن المؤكّد أن هذه العبارات قد دُوّنت بعد دفنه. وقد يكون القول إن موسى كان يتكلّم عن قبره الخاص (حتى من باب التنبّؤ)، تفسيراً غريباً، بينما لم يكن أحد قد وجد القبر عندما كان لا يزال حيّاً. ولكن يجوز الزعم أن الفصل الأخير وحده، وليس مجموعة أسفار موسى الخمسة الأولى، هو من تدوين شخصٍ آخر، دون البقيّة. فلنأخذ بالتالي ما ورد في سفر التكوين، في الفصل 12، الآية 6، حيث قيل: «فاجتاز أبرام في الأرض إلى موضع شكيم، إلى بلّوطة مورة، والكنعانيّون حينئذٍ في الأرض» ـ ممّا يعني أن مَن دوّن هذه العبارات

فَعل ذلك عندما لم يكن الكنعانيّون في البلاد، وبالتالي لم يكن موسى، الذي توفيّ قبل الوصول إليها. كذلك، وفي سِفر العدد، الفصل 21، الآية 14، يذكر المؤلّف كتاباً آخر أقدم، عنوانه «كتاب حروب الربّ»، حيث يُسجّل أفعال موسى في البحر الأحمر، وفي وادي أرنون. فيبدو هذا كافياً لتأكيد بديهيّة تدوين كُتب موسى الخمسة بعد عهد موسى، على الرغم من الشكّ حول الفترة الزمنيّة الفاصلة بين التدوين وعهد موسى.

على الرغم من ذلك، ومع أن موسى لم يقم بصياغة هذه الكتب كافّة، ليس في الشكل الذي هو بين أيدينا، فقد دَوّن كلّ ما قيل هنا إنه دُوّن؛ على سبيل المثال، فإن جزء القانون، الموجود ظاهريّاً في الفصل 11 من سفر تثنية الاشتراع، وفي الفصول اللاحقة وحتى الفصل السابع والعشرين، حيث أُعطي الأمر في تدوينه على الحجارة، عند الوصول إلى أرض كنعان، فقد قام موسى بتدوين ذلك بنفسه، وسلّمه إلى الكهنة وإلى شُيوخ إسرائيل، كي يُقرأ على جميع الإسرائيليّين كلّ سبع سنوات في عيد المَظالّ. وهذا القانون، هو الذي أمرَ به الله، والذي كان ينبغي على مُلوكهم (بعد إقامة هذا النوع من الحكم) أن يأخذوا نسخةً عنه بواسطة الكهنة واللاويّين؛ وقد أوصى موسى الكهنة واللاويّين عينهم أن يودعوه قرب تابوت العهد؛ إنه القانون عينه الذي فُقِد، ثم وجده بعد فترة طويلة حِلقيّا، وأرسله إلى الملك يوشيّا، الذي أعاد قراءته أمام الشعب، مُجدِّداً العهد بين الله والشعب (سِفر الملوك الثاني 22/ 8 - 23/ 1-2-3).

وعندما دُوّن كتاب يشوع أيضاً بعد فترة طويلة من حقبة يشوع، على ما بدا من مقاطع عديدة من الكتاب ذاته، كان يشوع قد أقام اثني عشر حجراً في وسط الأردن بمثابة ذكرى لعبورها؛ وعليه فقد دوّن الكاتب ما يلي: «وهي هناك إلى يومنا هذا» (سِفر يشوع 4/ 9). وعبارة يومنا هذا، هي في الواقع عبارة تُحيل إلى زمن مضى، يتخطّى الذاكرة الإنسانيّة. وبالطريقة عينها، كان المسيح قد أعلن أنه أبعدَ عن الشعب عار مصر، فقد قال الكاتب: «فَدُعِيَ ذلك الموضع الجلجال إلى هذا اليوم» (سِفر يشوع 5/ 9). والقول إن هذا الحدث

كان في زمن يشوع غير مُناسب. وكذلك الأمر بالنسبة إلى وادي عكور، والتي سُمّيت بهذا الاسم نسبة إلى الاضطرابات التي أثارها عاكان في المُعسكر، ويقول الكاتب «لأجل ذلك سُمّي ذلك الموضع وادي عكور إلى هذا اليوم» (سِفر يشوع 7/ 26). وقد وقع هذا الحدث أيضاً بعد فترة طويلة من حقبة يشوع. وهناك ذرائع مُشابهة يمكن تقديمها في سِفر يشوع 8/ 29 - 13/ 13 -14/ 14 - 15/ 63.

وقد تمَّ إثبات الأمر نفسه، وفق المنطق عينه في سِفر القُضاة، في الفصول 1/ 21-26 - 6/ 24 -10/ 4 - 15/ 19 - 17/ 6 وسفر راعوت 1/ 1، وبخاصّة في سِفر القُضاة 18/ 30، حيث قيل «وكان يوناثان بن جرشوم بن منسّى هو وبنوه كهنة لِسبطِ الدانيّين إلى يوم جلاء الأرض». (سِفر القُضاة 18/ 30).

وكذلك الأمر بالنسبة إلى أسفار صموئيل التي دُوّنت بعد حقبته، وقد قُدّمت الحُجج المُشابهة في هذا الصدد: سِفر صموئيل الأوّل 5/ 5 - 7/ 13 - 15 - 27/ 6 - 30/ 25. فبعد أن قام داود بتقسيم الغنائم بالتساوي على القائمين على الأمتعة وعلى من قاتلوا، يقول الكاتب (سفر صموئيل الأوّل 30/ 25): «فجعل ذلك من ذلك اليوم فصاعداً سُنّةً وحُكماً في إسرائيل إلى هذا اليوم». مُجدّداً، كان داود (متأثراً لأن الربّ ضرب عُزّا الذي مدّ يده ليمسك تابوت الله) قد سمّى المكان فُرآص عُزّا. ويقول الكاتب: "... لذلك دُعي المكان فُرآص عُزّا إلى هذا اليوم" (سِفر صموئيل الثاني 6/ 8). وعليه يقول الكاتب إن المكان دُعي بذلك الاسم إلى هذا اليوم، ممّا يعني أن الحقبة التي دُوّن فيها هذا الكتاب هي حقبة بعيدة زمنيّاً عن الحدث، أيّ بعد حقبة داود.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى سِفري الملوك وسِفري الأخبار، باستثناء قول الكاتب إن الأماكن التي تذكر تلك النُصُب كانت لا تزال قائمة في أيّامه، على غرار ما ورد في سِفر الملوك الأوّل 9/ 13 - 9/ 21 - 10/ 12 - 12/ 19؛ وفي سِفر الملوك الثاني 2/ 22 - 8/ 22 -10/ 27 - 14/ 7 - 16/ 6 - 17/

23 - 17/ 34 - 17/ 41؛ وفي سِفر الأخبار الأوّل 4/ 41 - 5/ 26؛ ويُشكّل هذا سبباً كافياً لأنها دُوّنت بعد وقوع بابل في الأسر، إذ كانت الأحداث جارية في تلك الحقبة. في الواقع، لطالما كانت الوقائع المجموعة أقدم من المراجع. ولطالما كانت أقدم بكثير من تلك الكُتب التي تأتي على ذكر المرجع فتذكره، فتُحيل القارىء في عدّة أماكن، إلى أخبار ملوك يهوذا، كما إلى أخبار مُلوك إسرائيل، إلى أسفار النبي صموئيل، والنبي ناتان، والنبي أحيّا، وإلى رؤيا يعدو، وكُتب النبي شَمَعيا، والنبي عِدّو.

هذا وكانت كُتب عزرا ونحميا، قد دُوّنت بالتأكيد بعد عودة الشعب من الأسر، لأنها تتناول هذه العودة، وإعادة تشييد الأسوار وبيوت أورشليم، وتجديد العهد وإعادة التنظيم السياسي.

أمّا قصّة الملكة أستير، فتعود إلى حقبة الأسر، وبالتالي فقد كان الكاتب حيّاً في تلك الحقبة أو في حقبة لاحقة.

هذا ولا يحتوي سِفر أيّوب على أيّ علامة تعكس الحقبة التي دُوّن فيها، وعلى الرغم من أنه من الواضح أنه ليس بشخصيّة وهميّة (سفر حزقيال 14/ 14 ورسالة القدّيس يعقوب 5/ 11)، لكنَّ الكتاب بحدّ ذاته ليس تاريخيّاً، بل هو مؤلّف يتناول مسألةً موضع نقاش في العصور القديمة مطروحةً على النحو التالي: لماذا غالباً ما يفلح ويزدهر الأشرار في هذا العالم، بينما يتألّم صانعو الخير؟ هذا هو الاحتمال الأكثر ترجيحاً، لأنه وحتى بداية الآية الثالثة من الفصل الثالث، أي حيث تبدأ شكوى أيّوب، يبدو النصّ العبريّ (كما يُفيد بذلك القدّيس جيروم) نصّاً نثريّاً. وفي هذا الموضع وإلى الآية السادسة من الفصل الأخير، يبدو النصّ على شكل شعر سُداسيّ الوزن، ومُجدّداً يبدو باقي الفصل نصّاً نثريّاً. وبهذا، يظهر الجدال مُصاغاً بكامله بصيغة الشعر، وقد أُضيف إليه النثر، على شكل مُقدّمة في البداية، وخاتمة في النهاية. وعليه، فإن الأسلوب الشعريّ ليس رائجاً لدى أولئك المُتألّمين ألماً كبيراً، على غرار

أيّوب، أو ممنّ يُقدّمون لهم الدعم، على غرار أصدقاء أيّوب، باستثناء مجال الفلسفة، وبخاصّة الفلسفة الأخلاقيّة، في العُصور القديمة.

أمّا سفر المزامير، فقد دوّنه داود في غالبيّته ليستخدمه المُنشدون (الكورس). وقد أُضيف إليه بعض أناشيد موسى وغيره من الشخصيّات المُقدّسة، وبعضها دُوّن بعد العودة من الأسر، كما في المزامير 137 و126، حيث يتّضح أن المزمور قد جُمِع مُتّخذاً الشكل الذي أصبح عليه بعد عودة اليهود من بابل.

أمّا سفر الأمثال، فهو مجموعة من الأقوال الحكيمة والإلٰهيّة، التي تعود جزئيّاً إلى سليمان، وجزئيّاً إلى آجور بن ياقة، وجزئيّاً إلى والدة الملك لموئيل؛ وعلى الأرجح، لا يُمكن الاعتقاد بأنها قد جُمِعت على أيدي سليمان أكثر منها على أيدي آجور أو على أيدي والدة لموئيل؛ وذلك على الرغم من أن النُصوص هي نُصوصهم. مع ذلك، لقد كان جمعها في كتاب واحد من عمل مُتَديّن مُعيّن عاش بعدهم في فترة لاحقة.

هذا ولا يوجد شيءٌ في أسفار يشوع بن سيراخ ونشيد الأناشيد، منسوبٌ إلى سليمان، باستثناء العناوين والنُقوش. ذلك أن أقوال المُبشّر، ابن داود، الملك في أورشليم، ونشيد الأناشيد العائد إلى سليمان، كأنما وُضِعت بهدف تمييزها بعضها عن بعض؛ وعليه، وعندما جُمِعت أسفار الكتاب المُقدّس لتشكيل صلب القانون، كان الهدف المُحافظة ليس على العقيدة فحسب ، بل أيضاً على المُؤلّفين.

وضمن الأنبياء، هناك الأقدم وهم صفنيّا، ويونس، وهوشع، وأشعيا، وميخا، الذين كانوا يعيشون في زمن أمَصيا وعزريّا، ملوكِ يهوذا. هذا وإن كتاب يونس ليس سجلاً لنبوءته (لسبب تضمَّنَتْهُ هذه الكلمات القليلة التالية: أربعون يوماً وتُدَمّر نينوى)، بل إنه يتضمّن سرداً حول استخفافه ومُناقشته وصايا الله؛ وأمّا احتمال أن يكون مؤلّف ذلك الكتاب، فضئيل، لأنه هو موضوعه. أمّا كتاب عاموس، فهو من نبوءته.

هذا وقد تنبّأ الأنبياء إرميا، وعوبديا، ونحوم، وحبقوق، في زمن يشوع بن نون.

أمّا الأنبياء حزقيال ودانيال وحجّاي وزكريّا، فقد تنبّأوا خلال فترة الأسر.

أمّا الحقبة التي تنبّأ فيها الأنبياء يوئيل وملاخي، فغير واضحة، لأن تدويناتهم لا تُثبتها. ولكن، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار المنقوشات أو عناوين كُتبهم، سيكون ثابتاً أن مجموعة تدوينات العهد القديم قد وُضعت بالشكل الذي نعرفه، بعد عودة اليهود من أسرهم في بابل، وقبل حقبة بطليموس فلادلفيوس، لأن المجموعة قد تُرجمت بأكملها إلى اليونانيّة على يد سبعين مُترجماً تمَّ إرسالهم لهذا الهدف. ولكن وإذا كانت الأسفار المنحولة (التي رغم كلّ شيء، توصي بها الكنيسة، بالرغم من أنها غير تشريعيّة، لأنها مُفيدة لتعليمنا)، مصدر ثقة في هذا الموضوع، فإن الكتاب المُقدّس قد وُضع بالشكل الذي نعرفه على يد عزرا، على النحو الذي نراه في ما قاله بنفسه في الكتاب الثاني، الفصل الرابع عشر، الآيات 21، 22، ألخ. حيث يقول مُخاطباً الله، ما مفادُه إن قانون الله قد استُنفِدَ، فلن يعلم أحد بالأمور التي قام بها الله، ولا بالأعمال التي يجب أن تبدأ. ويُتابع عزرا قائلاً إنه وجد النعمة أمامه، مُطالباً إيّاه بإحلال الروح القُدُس عليه بُغية تمكينه من تدوين كلّ ما أُنجِز في العالم منذ البداية، وكان مُدوّناً في شريعة الله، حتى يتمكّن البشر من إيجاد السبيل إلى الله، ويتمكّن من يعيشون الأيّام الأخيرة العيش بهناء. ويقول عزرا في الآية 45 ما مَفادُه إنه بعد انقضاء الأيّام الخمسة والأربعين، تكلّم الله طالباً من عزرا أن يجعل النُصوص الأولى التي دوّنها الأخير علنيّةً، حتى يتمكّن من يستحقّ ومن لا يستحقّ، من قراءتها؛ كما طلب منه الاحتفاظ بالنُصوص السبعين الأخيرة لتسليمها إلى الأكثر حكمةً بين البشر. وكلّ ذلك يخصّ الحقبة التي دُوّنت فيها كُتب العهد القديم.

أمّا مؤلّفو العهد الجديد، فقد عاشوا جميعاً فترة أقلّ من جيل مع صُعود المسيح، وكانوا جميعهم قد رأوه، أو رأوا تلاميذه، باستثناء القدّيس بولس

والقدّيس لوقا؛ وبالتالي، ومهما دَوّنوا، فهو قديم بقِدم حقبة الرسل. لكنَّ الحقبة التي تمَّ فيها تلقّي وقبول كُتب العهد الجديد من الكنيسة، على أنها من تدوينهم، لم تكن قديمة. في الواقع، وكما أن كُتب العهد القديم قد بلغتنا من حقبة ليست أبعد من حقبة عزرا الذي وجدها بتوجيه من الروح الإلٰهيّة بعد أن كانت قد ضاعت، فإن كُتب العهد الجديد التي لم يتوافر عدد كبير من النسخ عنها بين أيدي أيّ شخص عادي، لم تأتِ من حقبة أبعد من تلك التي قام فيها قادة الكنيسة بجمعها على أنها تدوينات الرُسل والتلاميذ الذين انتشرت الأخيرة بأسمائهم. هذا ويرد أوّل إحصاء لكلّ الكُتب، أكانت في العهد القديم أم في العهد الجديد، في كُتب الرُسل القانونيّة، المُفتَرض أنها جُمِعت على يد كليمنت الأوّل، أوّل أساقفة روما. ولكن، وبما أن هذا الأمر مُجرّد تكهّن قابل للنقاش، كان مجمع لاوديسيا، وفق معلوماتنا، هو أوّل من أوصى بالعهد القديم إلى الكنائس المسيحيّة حينها، على أنه يحوي تدوينات الأنبياء والرسل؛ وقد انعقد هذا المجمع بعد 364 سنة من زمن المسيح. بعد هذه الحقبة، وعلى الرغم من طموح بعض فُقهاء الكنيسة، الذين رفضوا اعتبار الأباطرة حتى المسيحيّين منهم، رُعاة الشعب، بل اعتبروهم كالأغنام، واعتبروا الأباطرة غير المسيحيّين ذئاباً، وقد جهدوا لإيصال عقيدتهم، ليس على سبيل المَشورة والمعلومات كما يفعل المُبشّرون، بل على سبيل القوانين، كما يفعل ذلك القادة المُطلَقو السلطة - ظنّاً منهم أن هذه الخِدَع التي تجعل الشعب يُطيع أكثر العقيدة المسيحيّة، هي من باب التقوى ـ فإنني واثقٌ أنهم، لم يُزوّروا الكتاب المُقدّس، على الرغم من وجود نسخٍ عن العهد الجديد بين أيدي رجال الدين دون سواهم، لأنه لو كانت هذه هي نيّتهم، لَعدّلوا في نصوص الكتاب المُقدّس بُغية منحهم المزيد من السلطة على المبادئ المسيحيّة والسيادة المدنيّة مُقارنةً مع ما هي عليه في الواقع. لذلك، لا أجدُ أيَّ سببٍ للشكّ في أن العهد القديم والجديد الموجودَين حالياً بين أيدينا، هُما المراجع الأصليّة لتلك الأمور التي أُنجزت وقيلت على أيدي الأنبياء والرُسل. ويسري الأمر رُبّما على بعض الأسفار

المنحولة الخارجة عن التشريع، ليس بسبب عدم تلاؤمها العقائديّ مع باقي التدوينات، بل فقط لأنها غير مُتوافرة بالعبريّة. في الواقع، وبعد غزو آسيا على يد الإسكندر الكبير، قلّما وُجد عُلماء يهود يجهلون اللغة اليونانيّة. والسبب هو أن المُترجمين السبعين الذين ترجموا العهد القديم إلى اليونانيّة، كانوا جميعاً عبرانيّين، وقد احتفظنا بأعمال فيلون ويوسيفوس، وهما يهوديّان، وهي مكتوبة ببلاغة باللغة اليونانيّة. لكنَّ من يجعل السفر سفراً قانونيّاً ليس كاتبه، بل سلطة الكنيسة. وعلى الرغم من تدوين هذه الأسفار على يد عدّة أشخاص، جليّ أن هؤلاء الكُتّاب كافة كانوا مُسيَّرين بذهنيّة واحدة مُوحّدة؛ لقد كانوا يعملون على هدفٍ وحيد، وهو وضعُ حقوق ملكوت الله، الآب، والابن، والروح القُدس. في الواقع، يشرح سِفر التكوين نَسَب شعب الله، منذ خلق الكون وحتى الرحيل إلى مصر؛ أمّا أسفار موسى الأربعة الأخرى، فتحتوي على اختيار الله بمثابة الملك، والقوانين التي فرضها عليهم لترعاهم. هذا وقد وَصَفت أسفار يشوع والقُضاة وراعوت وصموئيل، وحتى زمن شاول أعمال شعب الله، إلى حين تحطيمه عبوديّته لله، مُطالباً بالملك، على غرار الأُمم المُجاورة. أمّا باقي تاريخ العهد القديم، فيروي عن سلالة نسل داود حتى فترة الأسر، وهو نسل انبثق منه من استعاد ملكوت الله، أي مُخلّصنا المبارك، ابن الله، الذي أعلنت عن مجيئه كُتب الأنبياء التي على أساسها دَوّن مُبشّرو الإنجيل حياته، وأعماله، ومطالبته بالملكوت، بينما كان يحيا على الأرض. وأخيراً تُعلن أعمال ورسائل الرُسل مجيء الربّ، والروح القُدس، والسلطة التي منحهم إيّاها، كما لخُلفائهم، لتوجيه اليهود ولدعوة الوثنيّين. باختصار، لقصص ونبوءات العهد القديم، وللأناجيل ورسائل العهد الجديد، هدف واحد مُوحّد، وهو هداية البشر إلى إطاعة الله:

1. في موسى والكهنة؛ 2. في المسيح الإنسان 3. في الرُسُل وخلفائهم إلى السلطة الرسوليّة. في الواقع، يُمثّل هؤلاء الثلاثة وفي حِقَبٍ مُختلفة، شخص الربّ: موسى وخلفاؤه عُظماء الكهنة، ومُلوك يهوذا في العهد القديم؛ المسيح

نفسه، عندما كان يعيش على الأرض؛ وأخيراً الرُسُل وخُلفاؤهم منذ يوم العنصرة (عندما حلّ عليهم الروح القُدس) وإلى هذا اليوم.

وهناك تساؤل حول مصدر الكتاب المُقدّس، أي من هي السلطة وراء ذلك الكتاب؟ وقد شكّل هذا التساؤل موضوع نقاش مُوسّع بين المذاهب المُختلفة في الديانة المسيحيّة. وأحياناً يُطرح السؤال على الوجه التالي: كيف نعلم أن الكتاب المُقدّس هو كلمة الله؟ أو لماذا نعتقد أنه كلمة الله؟ إن صعوبة حلّ هذه المشكلة آتية بصورة أساسيّة من عدم تلاؤم الألفاظ التي صيغ فيها السؤال. في الحقيقة، يعتقد الجميع، أن كاتب الكتاب المُقدّس الأوّل هو الله، وعليه فالسؤال المطروح ليس هنا. إضافةً إلى ذلك، جَليّ أنه لا يعرف أحد أنه كلام الله (رغم اعتقاد المسيحيّين الحقيقيّين بذلك)، عدا أولئك الذين أنزله الله عليهم بأسلوب يفوق الطبيعة، وعليه، فإن السؤال ليس مُصاغاً بشكل مُناسب، إن كان من زاوية المعرفة. وأخيراً، فعندما يُطرح السؤال بشأن إيماننا، حيث يكون بعضهم مُستعّداً للإيمان لسبب ما، وبعضهم الآخر غير مُستعدّ لأسباب أخرى، لا يمكن إعطاء إجابة عامّة تسري على الجميع. لذلك، يقتضي أن يكون السؤال الصحيح على النحو التالي: من هي السلطة التي جعلت من الكتاب المُقدّس قانوناً؟.

صحيحٌ أن الكتاب المُقدّس لا يختلف عن قوانين الطبيعة، لكنَّه، ودون أدنى شكّ، هو من قوانين الله، فيحمل سلطته في صلبه، وهذا أمر واضح لمُطلق إنسان يستخدم المنطق الطبيعي. لكنَّ المسألة ليست مسألة سلطة مُختلفة عن أيّ عقيدة أخرى أخلاقيّة مُطابقة للعقل، بحيث ليست إملاءاتها موضوعة، وإنما أبديّة.

هذا وإن كان الكتاب المُقدّس أصبح قانوناً بفعل الله ذاته، فله طبيعة القوانين المُدوّنة؛ وهو ليس بقانون سوى تجاه أولئك الذين استهدفهم الله عبر نشره الكتاب المذكور، بحيث لن يتمكّن أحدٌ من تقديم الأعذار مُتذرّعاً بجهل طبيعته الإلٰهيّة.

وبالتالي، فإن من لم يكشف له الله، بصورة تفوق الطبيعة، أن هذا الكتاب المُقدّس هو من قوانينه، وأنه أصبح علنيّاً على يد مُرسَلين من قِبَلِه، لن يكون مُلزَماً بإطاعته باسم أيّ سلطة كانت، باستثناء سلطة من كان لأوامره قوّة القانون، أو بعباراتٍ أُخرى أي سلطة أخرى غير سلطة الدولة، التي تكمن في الحاكم المُطلق الذي يملك وحده السلطة التشريعيّة. إضافةً إلى ذلك، وإن لم تكن سلطة الدولة التشريعيّة هي التي تُعطي هذا الكتاب قوّة القانون، ينبغي أن تتوافر سلطة مُشتقّة من الله، خاصّة أم عامّة. فإذا ما كانت خاصّة، لن تُلزِم سوى من شاء الله بصورة خاصّة أن يكشفه له عبر الوحي. في الحقيقة، لو كان على كلّ فرد أن يعتبر قوانين إلٰهيّة كلّ ما حاول فرضه عليه الأفراد، بحجّة الوحي أو الكلام المُنزَل، (ضمن عدد كبير من الأفراد المغرورين والجَهلة، الذين يعتبرون أحلامهم الخاصّة ونزواتهم الغريبة، وهذيانهم إشاراتٍ من الروح الإلٰهيّة؛ أو أولئك الذين اجتاحهم الطُموح، فزعموا مُخطئين بما يُخالف ضميرهم، أنهم تلقّوا هذه أم تلك من الإشارات الإلٰهيّة)، لكان من المُستحيل الاعتراف بأيّ قانون إلٰهي. وإن كانت عامّة، ستكون سلطة الدولة أو الكنيسة. لكنَّ الكنيسة، وإن شكّلت شخصاً واحداً، هي مُشابهة لدولة المسيحيّين، وهي مُسمّاة بالدولة، لأنها مؤلّفة من أُناس يربطهم شخص واحد هو شخص الحاكم المُطلق؛ وهي كنيسة لأنها مؤلّفة من مسيحيّين يربطهم حاكم مُطلق مسيحي[2]. وعليه، فإن لم تكن الكنيسة شخصاً واحداً، لن تكون لها أيّ سلطة، ولن تتمكّن من إصدار الأوامر أو من إتمام أيّ عمل؛ كما لن تكون لها أيّ سلطة

(2) نرى هنا الإشكالية التالية : هل تُشكّل الكنيسة دولة؟ لقد طرح هذا السؤال في حينه مارسيل دو بادو في كتابه «le défenseur de la paix» (1324). والإجابة تكمن في السؤال التالي : إن كانت الكنيسة دولة، فهي دولة، وتعمل كالدولة، وفقاً للسيادة، بحيث إن كونها دولة كأيّ دولة أخرى، لا يمنحها سلطة أكبر من سلطة دولة أخرى خارج أراضي سيادتها. وإمّا ألّا تكون دولة، وبالتالي، فهي خاضعة للسيادة التي هي مُرتبطة بها إقليمياً. وسوف يجري إثبات ذلك عبر العقل الطبيعي، وعبر المعاني التي تفوق الطبيعة كما قد يفهمها العقل البشري (المُتناهي).

أو حقّ على أيّ شيء، ولن يكون لها الإرادة أو العقل، أو الصوت، لأنها كلّها من صفات الأشخاص. وبالتالي، فإن كانت مجموعة المسيحيّين غير موجودة ضمن الدولة، فلن تُكوّن شخصاً واحداً؛ كما لا توجد كنيسة عالميّة لها سلطة على المسيحيين، وبالتالي فإن الكنيسة العالميّة لا تجعل من الكتاب المُقدّس قانوناً. وإذا كانت الكنيسة دولة، سيكون كلّ الملوك وكلّ الدول المسيحيّة أشخاصاً من الفئة الخاصّة، القابلة للمُحاكمة، والعزل، والمُعاقبة من حاكم مُطلق عام على مُجمل العالم المسيحي. وبالتالي ستكون مسألة سلطة الكتاب المُقدّس محصورة على النحو التالي: إمّا أن يكون الملوك المسيحيّون والمجموعات ذات السلطة المُطلقة في الدول المسيحيّة مُطلقين، كلّ منهم على أراضيه الخاصّة، مُباشرةً بعد الله؛ وإمّا أن يكون كلّ منهم تابعاً لنائب وحيد عن المسيح، يعلو الكنيسة العالميّة، قادر على مُحاكمتهم وإدانتهم وعزلهم وإعدامهم، كما يراه مُناسباً أو ضروريّاً للمصلحة العامّة.

أخيراً، لا يجوز حلّ هذه المسألة دون التمعّن في دراسة ملكوت الله؛ انطلاقاً من هنا، سيكون من السُهولة بمكان الفصل في قضيّة سلطة تفسير الكتاب المُقدّس. فمن يملك صلاحيةً مُنتظمة على أيّ مُدَوّن لجعله قانوناً، يملك أيضاً صلاحية المُوافقة أو عدم المُوافقة على تفسيره.

34

في معنى الروح والملائكة والوحي[1] في الكتاب المُقدّس

طالما أن أساس كلّ منطق صحيح يكمن في معنى الألفاظ الثابت الذي لن يكون مُرتبطاً في التفصيل اللاحق (كما في علم الطبيعة) بإرادة الكاتب، ولا بالاستخدام الرائج (كما في الأحاديث العاديّة)؛ بل بمعنى هذه الألفاظ في الكتاب المُقدّس؛ لذلك، ينبغي قبل كلّ شيء، تحديد معنى تلك الألفاظ التي قد تؤدّي الى جعل الخُلاصات التي سوف أستنتجها غامضة وقابلة للمُناقشة، بسبب التباسها، كما وردت في العهد القديم.

سوف أبدأ بألفاظ الجسد والروح، التي تُسمّى في مُصطلحات المدرسة الفلسفيّة المادّة الحسيّة وغير الحسيّة.

(1) انطلاقاً من هذا الفصل، وحتى الفصل 39 ضمناً، سوف يشرع هوبز في دراسة نظاميّة ومُعمّقة لمعنى الألفاظ التالية: الروح، الملاك، الوحي، ملكوت الله، قدّيس، مُقدّس، الخ ... والغاية هي إظهار أن ما وضعته الفلسفة، قد أكّده الكتاب المُقدّس. يوضح المقطع الأوّل معنى هذا البحث في المعاني: بسبب بعض الألفاظ المُلتبسة المُستخدمة في العهد القديم، يُخشى أن تُفهم اقتراحات هوبز بشأنها بصورة خاطئة. لذلك، فإن هذا البحث في المعاني يهدف مُباشرةً إلى تثبيت المعاني ومُطابقتها مع الفلسفة. ويبدو هذا العمل التوضيحي للمعاني ضرورياً بقدر ما يلفت الإبهام المعنى المُعطى للعهد القديم نتيجة التعليقات بشأنه: لذلك، ينبغي العودة إلى النصوص.

تعني لفظة جسم، في معناها الشائع والعام، ما يملأ أو يَشغَل مكاناً مُعيّناً، أو موضعاً جرى تصوّره، دون أن ينتج عن خيالنا، بل يُشكّل جزءًا من ذاك الذي نُسمّيه الكون. في الحقيقة، إن الكون هو مجموعة الأجسام كافة، لذلك لا يوجد فيه جزء حقيقيّ لا يكون فيه جسماً أيضاً، كما لا يوجد فيه أيّ شيء يُشكّل جسماً بحدّ ذاته، فيكون أيضاً جزءًا من الكون (مجموعة الأجسام). كذلك، ولمّا كانت الأجسام كافة قابلة للتغيير، أي لتغيير مظهرها بشكل يتناسب مع أحاسيس الكائنات الحيّة، لذلك يُطلق أيضاً على الجسم تسمية المادّة، أي تلك المُعَرّضة لسلسلة من الأحداث، على غرار التحرّك تارةً والجمود طوراً؛ تجاه أحاسيسنا، قد يبدو جسْمٌ مُعيّن تارةً حارّاً، وتارةً بارداً، وتارةً ذا لون أو رائحة أو طعم أو نغَم مُعيّن، وطوراً على نحو آخر. وقد ننسب هذا المظهر المُتغيّر (الناتج عن الأساليب المُختلفة التي تؤثّر فيها الأجسام على أعضاء أحاسيسنا)، إلى فساد الأجسام الفاعلة، فنُسمّيه حوادث هذه الأجسام. استناداً إلى هذا المعنى، تعني لفظتا المادّة والجسم الشيء عينه، وبالتالي فإذا ما جمعنا بين لفظتي مادّة غير حسيّة، ستدُمّر كل منهما الأُخرى، وكأنما نتحدّث عن جسم غير حسّي.

ولكن، واستناداً إلى رأي عامّة الناس، لا يحمل مُجمل الكون تسمية الجسم، بل يحمل هذه التسمية جزء منه، وهو الجزء الذي يستطيع الناس عبر حاسّة اللمس، الإحساس بمُقاومته لقوّتهم، أو عبر حاسّة النظر، يمنعهم من التخوّف من أمر مُستقبليّ. وبالتالي، وفي لُغة البشر العاديّة، لا يُعتبر الهواء والموادّ الهوائيّة أجساماً، بل (ولأننا غالباً ما نتأثّر بمفاعيلهم)، تُطلَق عليهما تسميات الريح، والنَفَس أو الروح (وباللاتينيّة تعني كلّها سبيريتوس)، بالطريقة عينها التي يُطلق الناس تسمية أرواح حيويّة وأرواح حيوانيّة على تلك المادّة الهوائيّة، التي تُعطي الحياة والحركة داخل كلّ كائن حيّ. ولكن، وبالنسبة إلى صور الدماغ، التي تُظهر لنا أجساماً غير موجودة، على غرار المرآة، والحُلم، أو الدماغ المُضطرب قيد الاستيقاظ، فهي لا تُساوي شيئاً (كما يقول الرسول عن الأصنام بصورة عامّة). وإذ أقول إنها لا تُساوي شيئاً حيث تُوجَد، وفي

الدماغ عينه، ليست أكثر من ضجيج آتٍ إمّا من فعل الشيء، وإمّا من اضطرابٍ في أعضاء الحواس. لكنَّ المُهتمّين بأمورٍ مُختلفة للبحث عن أسبابها الخاصّة، يجهلون بأنفسهم كيفيّة تسمية تلك الصوَر؛ وبالتالي، قد يقتنعون بسهولة ممّن يحترمون معلوماتهم، بتسمية بعضها بالأجسام، والاعتقاد أنها مصنوعة من هواء مضغوط بفعل قوّة تفوق الطبيعة، لأن النظر قد حكم بكونها حسيّة؛ وبعضها الآخر هو كناية عن أرواح، لأن حاسّة اللمس لا تخشى ما يُقاوم الأصابع في المكان الذي تظهر فيه. وبالتالي سيكون المعنى الحقيقي للفظة روح في اللغة الشائعة، إمّا دقيقاً، وسلساً وجسماً غير مرئي، وإمّا شبحاً أو أيّ صورة أُخرى ووهماً من الخيال. كما لهذه اللفظة أيضاً عدّة مَعانٍ استعاريّة؛ في الواقع، وعندما تؤخذ أحياناً بمعنى الاستعداد، أو أسلوب التفكير، أي عندما تتّجه إلى انتقاد ما يقوله الآخرون، نتحدّث عن روح تناقض؛ وفي مسألة الميل إلى الدنَس، نتحدّث عن روح دَنِسة؛ وفي مسألة الهواجس، نتحدّث عن روح مهجوسة؛ وبشأن التجهّم، نتحدّث عن روح مُنغلقة، وبشأن الميل إلى التقوى وإلى خدمة الله، نتحدّث عن روح مُتديّنة؛ وأحياناً، قد تُستخدم هذه اللفظة، في حالة كفاءة كُبرى، أو ميل خارق، أو مرض عقلي، وذلك عندما تُسمّى الحكمة الكبرى بروح الحكمة، وعندما يُقال عن المجنون إنه مسكون بالأرواح.

هذا ولا أجدُ في أيّ مكانٍ آخر معنىً آخر للفظة روح، وعندما لا يُلائم أيّ من المعاني المذكورة هذه اللفظة في الكتاب المُقدّس، فهذا يعني أن النطاق لا يدخل في الفهم الإنساني. ولا يتجلّى إيماننا بهذه الأمور عبر آرائنا، بل عبر خضوعنا[2]، كما عندما يُقال في سائر الكتاب المُقدّس إن الله روح أو عندما تعني عبارة روح إلٰهيّة الله ذاته. والسبب هو أن طبيعة الله غير مفهومة، أيّ إننا لا نعرف شيئاً عن هويّته، بل نعرف أنه موجود. لذلك فإن الخصائص التي

(2) لا تطال الطاعة سوى الأفعال الخارجيّة المرئيّة، وهي بالتالي لا تُلزم الضمير.

نمنحه إيّاها، لا تهدف لإفادة بعضهم بعضهم الآخر عن هويّته، كما لا تهدف إلى التعبير عن رأينا فيه، بل تعكس رغبتنا في تكريمه بواسطة هذه الألفاظ التي نعتبرها الأسمى.

«... وروح الله يرفّ على وجه المياه» (سِفر التكوين 1/ 2). تعني هنا روح الله، الله نفسه، وبالتالي، فالحركة أيضاً منسوبة إلى الله، وكذلك المكان. وهذه العبارات لا معنى لها سوى بالنسبة إلى الأجسام وليس بالنسبة إلى المواد غير الحسيّة. لهذا السبب يتخطّى هذا النصّ نطاق فهمنا الذي لا يستطيع أن يتصوّر شيئاً يتحرّك دون تغيير موقعه، أو دون أن يكون له أبعاد؛ وكلّ ما يملك أبعاداً هو جسم. لكنَّ معنى هذه الألفاظ، أسهل للفهم في مقطع على غرار مقطع سِفر التكوين 8/ 1، حيث كانت الأرض مغمورة بالمياه، كما في البدء. ولمّا أراد الله تهدئتها لإعادة اكتشاف الأرض، استُخدمت الألفاظ عينها: «وأمر الله ريحاً على الأرض فسكنت المياه». في هذا المقطع، تعني لفظة ريح (أو بعبارة أخرى الهواء أو الروح المُتحرّكة)، الهواء الذي يمكن تسميته (كما أعلاه) روح الله، لأنه من عمله.

ويُسمّي فرعون حكمة يوسف بروح الله. فقد كان يوسف قد نصحه بالبحث عن رجل فهيم وحكيم، لتنصيبه على أرض مصر، فسأله فرعون: «هل نجد مثل هذا رجلاً فيه روح الله؟» (سِفر التكوين 41/ 38).

وفي سِفر الخروج 28/ 3، يقول الله: «وكلّم أنت كلّ ذي يد ماهرة ممّن ملأتُهُم بروح المهارة فيصنعوا ثياب هارون لتقديسه ليكون لي كاهناً؛ نرى هنا أن الحكمة المُميّزة، على الرغم من أن القضيّة قضيّة صناعة ثياب، هي موهبة إلٰهيّة، لذلك فهي روح من الله. ونرى أيضاً الشيء نفسه في أسفار الخروج 31/ 3-4-5-6 و35/ 31. وفي سِفر أشعيا 11/ 2-3، حيث يتكلّم النبيّ عن المسيح، فيقول: «ويَحلّ عليه روح الربّ روح الحكمة والفهم روح المشورة والقوّة روح المعرفة وتقوى الربّ ويوحي له تقوى الرب...» والمَغزى المقصود ها هنا ليس أن يُسكِن فيه الله الشياطين، بل أن يمنحه النِعَم المُتعدّدة والسامية.

في سِفر القُضاة، هُناك إخلاص وشجاعة استثنائيّان كُرّسا للدفاع عن شعب الله، وقد سُمّيا بروح الربّ؛ هذا ما حدث عندما حثّ الربّ عتنيئيل، وجدعون، ويَفتاح، وشمشون، إلى تحرير الشعب من عُبوديّته: سِفر القُضاة 3/ 10 - 6/ 34 -11/ 29 - 13/ 25 - 14/ 69. وكذلك بالنسبة إلى شاول، الذي عندما علم بوقاحة بني عمون حيال شعب يابيش جِلعاد، فقد قيل إن روح الله انقضّت على شاول عند سماعه هذا الكلام فغضب غضباً شديداً (سفر صموئيل الأوّل 11/ 6). هذا ولا يوجد احتمال أن يكون في الأمر شيطان، بل هناك حماس استثنائي لمُعاقبة بني عمون. وكذلك، فإن روح الله التي حلّت على شاول، عندما كان ضمن الأنبياء الذين كانوا يمتدحون الربّ بالأناشيد والموسيقى (سفر صموئيل الأوّل 19/ 20)، يجب ألا تُفهم على أنها شيطان، بل على الحماس غير المُتوقّع والمُفاجئ الذي رافق تقواهم.

هذا وقد سأل النبي الكاذب صِدقِيّا بنُ كَنَعة ميخا قائلاً (سفر المُلوك الأوّل 22/ 24): «... من أين عبر روح الربّ منّي ليكلّمك؟» وهذا لا يعني وجود الشيطان؛ في الحقيقة، أعلن ميخا أمام مُلوك إسرائيل ويهوذا نتيجة المعركة مُستنداً إلى الرؤيا، وليس إلى ما قد تكون الروح قد همست له.

كذلك، وفي أسفار الأنبياء، وبالرغم من تكلّمهم وفقاً لروح إلٰهيّة، أي استناداً إلى نِعْمَة تنبؤيّة خاصّة، فإن معرفتهم بالمُستقبل لم تكن مُنبثقة عن وجود شيطان في داخلهم، بل عن حُلم مُعيّن أو عن رؤيا تفوق الطبيعة.

وقد قيل في سِفر التكوين 2/ 7: «وجبلَ الربّ الإلٰه الإنسان تُراباً من الأرض ونفخَ في أنفه نسمة حياة، فصار الإنسان نفساً حيّة». وهنا فإن نسمة الحياة المنفوخة من الله قد مَنَحته الحياة؛ وفي سفر أيّوب 27/ 3: «ما دام نَفَسي فيَّ وروح الله في أنفي»؛ وكذلك في سفر حزقيال 1/ 20، حيث يقول: «وإلى حيث يوجّه الروح السير كانت تسير، والدواليب ترتفع معها، لأن روح الحيوان في الدواليب». وتعني روح الحيوان في الدواليب، أن الدواليب كانت حيّة. وفي سفر حزقيال 3/ 24 يقول: «فدخل فيَّ الروح وأقامني على قدميّ...»،

أو بعبارة أخرى، لقد استعدتُ قواي الحيويّة؛ ولا يعني ذلك: دخل إليه شيطان ما أو مادّة غير حسيّة وسكنت جسده.

وفي الفصل 11 من سِفر العدد، الآية 17 يقول: «فأنزل أنا وأتكلّم معك هناك وآخذ من الروح الذي عليك وأُحلّه عليهم فيحملون معك عبء الشعب»؛ والموضوع هُنا هو موضوع الشُيوخ السبعين. وقد قيل إن اثنين بينهم، كانا يتنبّآن في المُخيّم، وهذا ما أثار التذمّر؛ وقد أراد يشوع بن نون أن يمنعهم موسى من ذلك، وهذا ما لم يفعله موسى. نرى من هنا أن يشوع بن نون كان يجهل أن الاثنين كانا قد حازا على إذن بالتنبّؤ، وذلك حسب إرادة موسى، وبعبارات أخرى، فهُما كانا يقومان بالتنبّؤ استناداً إلى روح وقُدرة تابعتين لموسى.

وفي السياق ذاته، نقرأ (سِفر تثنية الإشتراع 34/ 9)، ما يلي: «أمّا يشوع بن نون فمُلِئ روح حكمة لأن موسى وضع عليه يديه»، والسبب هو أن موسى كان قد خصّصه لمهمّة إكمال ما كان قد بدأ به هو (أيّ إرشاد شعب الله إلى أرض الميعاد)، وهو الأمر الذي لم يستطع إنهاءه بسبب موته المُبكر.

ونقرأ بالمعنى ذاته (في رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة 8/ 9): «ومن لم يكن فيه روح المسيح فما هو من خاصّته». ولا يعني ذلك شيطان المسيح، بل يعني الخُضوع لعقيدته. وكذلك في القول التالي (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى4/ 2): «واعرفوا روح الله بهذا الدليل وهو أن كلّ روح يعترف بيسوع المسيح المُتجسّد كان من الله»؛ ويعكس ذلك روحاً مسيحيّة غير زائفة، أو الخُضوع إلى المادّة الأساسية في الإيمان المسيحي، وهي أن يسوع هو المسيح، وهذا ما لا يصحّ قوله في الشيطان.

كذلك فإن هذه العبارات (إنجيل القدّيس لوقا 4/ 1): «ورجع يسوع من الأردن، وهو مُمتلئ من الروح القُدس...» (أي من الروح، كما ورد في إنجيل القدّيس متّى 4/ 1 وفي إنجيل القدّيس لوقا 1/ 12)، قد تُفهم على أنها الإخلاص المُقدّم في تأدية العمل الذي أرسله من أجله الربّ الإله. ولكن، وإذا ما فسّرناها بمعنى الشيطان، سوف يعني ذلك أن الله (وهذا ما كان عليه

مُخلّصنا)، كان مُمتلئاً بالله، وهذا لا يعني شيئاً على الإطلاق. فكيف توصّلنا إلى ترجمة لفظة أرواح إلى لفظة شياطين، إذ لا يعني ذلك شيئاً، أكان في السماء أم على الأرض، سوى أن اللفظة الأخيرة هي من نسج الخيال. وطالما أنني لن أبحث في هذا الأمر، سوف أقول الآتي: لا تعني لفظة روح في النصّ هذا النوع من الأشياء، بل تعني المادّة الحقيقيّة، أو، من باب الاستعارة، تعني الأهليّة أو العاطفة، الخارجتين عن المألوف والمُنبثقتين عن الفكر أو عن الجسد.

هذا وعندما رأى التلاميذ يسوع ماشياً على البحر (إنجيل القدّيس متّى 14/ 26)، ظنّوا أن المسألة مسألة روح، أي مسألة جسم هوائي وليس مُجرّد وهم. في الحقيقة، قيل إن الجميع رأوه، ممّا يعني أنه لا وجود للهَلوسة الدماغيّة (التي لا يُمكن أن تكون بصورةٍ فوريّة مُشترَكة بين عدة أشخاص، كما هو الحال بالنسبة إلى الأجسام المَرئيّة، بل هي غريبة، بسبب النزوات المُختلفة الخاصّة بكلّ شخص)، بل المسألة مسألة أجسام. وبالطريقة عينها، فقد ظنّه الرُسُل عينهم روحاً (إنجيل القدّيس لوقا 24/ 37)؛ كذلك ايضاً (أعمال الرُسُل 12/ 15)، عندما حُرّر القدّيس بطرس من السجن، لم يكن ذلك مُتوقّعاً، ولكن لمّا قالت الجارية إنه على الباب، قالوا لها إن هذا ملاكُه. يجب بالتالي أن تعني هذه اللفظة مادّة حسيّة، أو علينا القول إن الرُسُل عينهم كانوا يتبعون الرأي العام لدى اليهود والوثنيّين في آن، والقائل بأن هذه الُظهورات ليست خيالية، بل حقيقيّة، ولم تكن بحاجة لنزوات البشر لتكون قائمة. وهذه الُظهورات كان اليهود يُسمّونها بالأرواح والملائكة الخيّرة أو الشريرة، على غرار اليونانيّين الذين كانوا يُسمّونها بالقرينة. وقد يكون بعض هذه الظهورات حقيقيّاً ومادّياً، أي أجساماً دقيقة يُنتجها الله بفضل هذه القُدرة التي خلق فيها كلّ شيء، فيسمح لنا باستخدامها، كما يستخدم الكَهنة والمُرسَلين (أي الملائكة)، بُغية الإعلام عن إرادته وعن تنفيذها عندما يُريد، بأسلوب غير عاديّ وفائقٍ للطبيعة. ولكن، وبعد إنتاج هذه المواد، تُصبحُ مُزوّدةً بالأبعاد، وتُشغل

المساحات، وتتحرّك من مكان إلى آخر، وهذا ما يُميّز الأجسام، فهي بالتالي لن تكون أشباحاً غير حسيّة، أيّ أشباحاً لا تشغل مكاناً مُعيّناً؛ أيّ لا توجد في أيّ مكان، بمعنى أنها تظهر بمظهر الشيء، ولكنّها لا تُساوي شيئاً.

ولكن وإذا اتُخذت لفظة حسّي بمعناها الأكثر رواجاً، طالما أننا نشعر بتلك المواد عبر حواسنا الخارجيّة، ستكون المادّة غير الحسيّة شيئاً غير خيالي، بل حقيقيّاً، أيّ مادّة دقيقة غير مَرئيّة، تملك أبعاداً كما تملكها أجسام أكثر سماكةً.

هذا وتعني لفظة ملاك بشكل عام، الرسول وغالباً رسول الله. ورسول الله هو أيّ شيء معروف بحضوره غير العاديّ، كأن يُعبّر عن قدرته عبر الحلم أو الرؤيا بشكل خاص.

بالنسبة إلى خلق الملائكة، لا يوجد شيء بهذا الصدد في الكتاب المُقدّس. فإن كانت المسألة مسألة أرواح، وهذا ما قد كُرّر مرّات عديدة، تُحيل أيضاً لفظة روح، سواء في الكتاب المُقدّس، أم في اللغة الرائجة، لدى اليهود والوثنيّين في آن، تارةً إلى الأجسام الدقيقة، على غرار الجوّ والهواء والأرواح الحيويّة والحيوانيّة عند الكائنات الحيّة، وطوراً إلى الصور المُنبثقة من نزوات الأحلام والرؤى، وهي صُوَرٌ ليست موادَّ حقيقيّة، ولا تدوم لفترة أطول من الحلم أو الرؤيا اللذين تظهر خلالهما.

هذه الظهورات، وعلى الرغم من أنها ليست موادَّ حقيقيّة، بل حوادث دماغيّة، عندما يُثيرها الله بشكل يفوق الطبيعة للإعلان عن إرادته، تحمل أيضاً تسمية المُرسَلين من الله، أي تسمية الملائكة.

وكما أن الوثنيّين كانوا يفهمون عادةً الصور المولودة في الدماغ على أنها مثل الأشياء المُستمرّة فعلياً من دونهم، بمعزل عن نزواتهم الخيالية، التي يرتكز عليها رأيهم حول القرينة الخيّرة والسيّئة، والتي يُسمّونها بالموادّ، لأن القرينة تستمر فعليّاً، وهي غير حسيّة لأنهم غير قادرين على لمسها بأيديهم؛ كذلك كان

اليهود، وعلى أُسس مُماثلة، يعتقدون، دون أن يُرغمهم على ذلك العهد القديم، (باستثناء مذهب الصادوقيّين) أن هذه الظهورات (والتي يحلو لله أن يُثيرها أحياناً في المُخيّلة البشريّة لخدمة مقاصده الخاصّة، والتي يُسمّيها بملائكته) كانت موادَّ مُستقلّة عن النزوات الخيالية، بل مخلوقاتٍ دائمة عائدة إلى الله، يعتبرونها ملائكة الله إن كانت خيّرة، وملائكة الشرّير إن كانت سيّئة، أو يدعونها أرواحاً شرّيرة، إن ظنّوا أنها قد تأتي بالسوء، على غرار روح ثُعبان الصخور، ونفوس المُصابين بالاضطرابات العقليّة، والمَجانين، ومَرضى داء النقطة، لأنهم كانوا يعتبرون المُعرّضين لهذه الاضطرابات بمثابة أشخاص مَمسوسين بالشيطان.

ولكن، إن راجعنا مقاطع العهد القديم، حيث الكلام عن الملائكة، سوف نُلاحظ أنه في غالبيّة الأحيان، لا يُفهم من لفظة ملاك سوى الصورة المُنبثقة، بشكل مُفاجىء، (بأسلوب يفوق الطبيعة) من النزوة الخيالية، للإعلان عن وجود الله في تنفيذ عمل يفوق الطبيعة، وبالتالي ففي المقاطع الباقية، وحيث لا توضيح لطبيعتها، يجب أن تُفهم بالأسلوب عينه.

في الحقيقة، وعند قراءة سِفر التكوين، الفصل السادس عشر، نستنتج أن الظهور ذاته لا يُسمّى فقط ملاكاً بل يُسمّى بالربّ، حيث (الآية 7) يقول ما يُسمّى بملاك الربّ لهاجر في الآية 10: «... لأكثرنَّ نسلكِ تكثيراً...»؛ وبعباراتٍ أخرى تكلّم كما لو كان الله بنفسه يتكلّم. ولم يكن الظُهور ظُهوراً مُترتّباً عن وهم، بل كان في المسألة صوت. من هُنا، فإن لفظة ملاك لا تعني في هذا المقطع، سوى الله ذاته، أي: السبب الفائق للطبيعة لما شعرت به هاجر على أنه صوت من السماء، أو ليس أكثر من صوت يفوق الطبيعة يُفيد بوجود الله الخاص في ذلك المكان. لذلك، لماذا لم يظهر الملائكة على لوط، بل أُطلق عليهم اسم الرجال في سِفر التكوين 19/ 13، وقد توجّه إليهما لوط (الآية 18) وكأنهما واحد، رغم أنهما اثنان، وإلى هذا الواحد، خاطبه وكأنه الله (والنصّ الحرفيّ هو: «فقال لهما لوط: "لا، أرجوك، يا سيّدي»). لماذا

بالتالي لا يُفهم الأمر على أنه صور لرجال مُتكوّنة من نزوات بأسلوب يفوق الطبيعة، كما كان الأمر آنفاً بالنسبة إلى الصوت الوهميّ الذي سُمّي بالملاك؟ عندما نادى الملاكُ، من السماء، إبراهيمَ لمنعه من قتل إسحق بيده (سِفر التكوين 22/ 11)، لم يكن ذلك من خلال الظهور، بل من خلال صوت، سُمّي بشكل مُلائم برسول أو ملاك الربّ، لأنه بشّر بطريقة تفوق الطبيعة بإرادة الله، ممّا أبعدَ فرضيّة بعض الأشباح الدائمة. هذا وإن الملائكة الذين رآهم يعقوب على سُلّم السماء (سِفر التكوين 28/ 12)، كانوا رؤيا خلال نومه، وبالتالي وهماً وحلماً؛ فبالرغم من أنها (أي الرؤيا) تفوق الطبيعة، وإشارة على وجود مُميّز لله، فإن إطلاق تسمية ملائكة على هذه الظهورات أمر مُلائم. ويجب أن يُفهم الأمر عينه (سِفر التكوين 31/ 11)، عندما يقول يعقوب: «فقال لي ملاك الله في الحلم». في الحقيقة، إن الظهور الواقع خلال النوم، هو ما يُسمّيه الجميع بالحلم، أكان طبيعيّاً أم فائقاً للطبيعة. وعليه، فإن ما يُسمّيه يعقوب في هذا المقطع بملاك، كان الله بذاته، لأن الملاك عينه يقول (في الآية 13 من المرجع والفصل الآنفي الذكر): «أنا الإله الذي تراءى لك في بيت إيل».

وكذلك (في سِفر الخروج 14/ 19)، فإن الملاك الذي انتقل أمام عسكر إسرائيل إلى البحر الأحمر، وسار وراءهم، هو المسيح بذاته؛ وهو لا يظهر بمظهر الرجل الوسيم، بل (خلال النهار) على شكل عمود غَمام، وعلى شكل عمود نار (خلال الليل)؛ وعلى الرغم من ذلك، كان ذلك العمود هو مُجمل الظهور، والملاك الذي وُعد به موسى لتوجيه العسكر (سِفر الخروج 13/ 21)؛ في الحقيقة، لقد قيل إن عمود الغَمام هذا قد أتى من الأعلى وبقي هنا، على باب المظلّة، مُتوجّهاً إلى موسى (سِفر الخروج 33/ 2).

هذا ونرى أن الأفعال والأقوال المنسوبة عادةً إلى الملائكة، منسوبة هُنا إلى الغَمامة؛ لأن الغمامة مُستخدَمة بمثابة إشارة على وجود الله، وليست بأقلّ من ملاك إلّا لو اتّخذ الأخير شكل رجل أو طفل فائق الجمال مع أجنحة كما

في الرُسوم عادةً، ممّا قد يخدع ضُعفاء النفوس. والسبب هو أن الملائكة لا يُعرَفون من خلال شكلهم، بل من خلال فائدتهم. أمّا فائدتُهم، فهي الإعلان عن وجود الله بفضل أفعال تفوق الطبيعة؛ وبالتالي عندما طلب موسى (سِفر الخروج 33/ 14) من الله مُرافقة العسكر (كما قد فعل ذلك دائماً قبل صناعة العجل الذهبيّ)، لم يُجبه الله قائلاً سأذهب، أو سأُرسل ملاكاً مكاني، بل قال: «وجهي يسير أمامك ويُريحك».

إن ذكر جميع المقاطع في العهد القديم التي تلحظ لفظة ملاك أمر عسير لأن العمل طويل للغاية. لذلك، وبُغية فهم المقاطع المذكورة دُفعةً واحدة، لا يوجد أيّ نصّ في العهد القديم تعتبره كنيسة إنكلترّا نصّاً تشريعيّاً، يسمح باستنتاج وجود شيء دائم أو مصنوع (يتناسب مع لفظتي الروح أو الملاك)، لا كميّة له، وغير قابل للقسمة؛ وبمعنى آخر، لا يمكن النظر في أجزاء هذا الشيء، بحيث يوجد جزء في مكان، والجزء التالي في مكان بقُربه؛ وبعبارة واحدة (وباعتبار أن الجسم هو شيء ما أو في مكان ما)، لا يمكن القول إن هذا الشيء غير حسّي. ولكن، وفي كلّ من المقاطع، تُفسّر لفظة ملاك على أنها تعني الرسول. وبالتالي، فقد سُمّي يوحنّا المعمدان بالمَلاك، وسُمّي المسيح بملاك العهد، (ووفقاً للمنطق القياسي ذاته) يمكن إطلاق تسمية الملائكة على الحمامة وألسنة النار، لأنها إشارات إلى وجود الله الخاص. وعلى الرغم من توافر اسمين للملائكة في سِفر دانيال، وهما جبرائيل وميكائيل، يظهر جليّاً في النصّ ذاته (سِفر دانيال 12/ 1) أن ميكائيل يعني المسيح، ليس باعتباره مَلَكاً، بل باعتباره أميراً، وأن جبرائيل (كما في الظهور الذي يُثيره النوم لدى شخصيّات أخرى مُقدّسة)، لم يكن أكثر من وهم يفوق الطبيعة، حيث تراءى لدانيال، في حلمه، أنه خلال التبادل بين القدّيسَيْن، كان أحدهما يقول للآخر: يا جبرائيل فلنجعل هذا الإنسان يفهم رؤياه. في الحقيقة، لا يحتاج الله إلى الأسماء للتمييز بين خُدّامه السماويّين، لأن ذلك لن يفيد سوى ذاكرة البشر الفانين القصيرة. كما لا توجد مقاطع في العهد الجديد، يمكن على أساسها

إثبات أن الملائكة (عدا إذا كانوا من أولئك الرجال الذين جعلهم الله مُرسَليه، وكَهَنَةً لأقواله وأفعاله) هم أشياء دائمة وغير حسيّة في آن. فهذه الأشياء دائمة، وفقاً لما يمكن استنتاجه عبر ألفاظ مُخلّصنا بذاته (إنجيل القدّيس متّى 25/ 41)، حيث سيُقال للمَلاعين في اليوم الأخير: «إليكم عنّي، أيّها المَلاعين، إلى النار الأبديّة المُعدّة لإبليس وملائكته»؛ وهذا ما يعكس ديمومة الملائكة الأشرار (إلّا إذا كان المقصود من إبليس وملائكته أعداء الكنيسة وكَهَنَتها)؛ ولكنّ هذا الأمر يتعارض مع عدم ماديّتهم، لأن النار الأبديّة ليست عقوبة لموادّ غير قادرة على التألّم من العقوبة، كما هو الحال بشأن جميع الأشياء غير الحسيّة. كذلك، يقول القديس بولس (في الرسالة الأولى إلى أهل كورنتوس 6/ 3): «أما تعلمون أننا سندين الملائكة؟» ويقول (في رسالة القدّيس بطرس الثانية 2/ 4): «فإذا كان الله لم يعفُ عن الملائكة الخاطئين، بل أهبطهم أسفل الجحيم ...»؛ ويقول (في رسالة القدّيس يهوذا 1/ 6): «أمّا الملائكة الذين لم يحتفظوا بمنزلتهم الرفيعة، بل تركوا مَقامهم، فإن الله يحفظهم لدينونة اليوم العظيم مُوثَقين بقيود أبديّة في أعماق الظُلمات»؛ وبالرغم من أن هذا القول يُثبت ديمومة الطبيعة الملائكيّة، فهو أيضاً إثبات على ماديّتها. ويقول أيضاً (إنجيل القدّيس متّى 22/ 30): «ففي القيامة لا الرجال يتزوّجون، ولا النساء يُزوَّجن، بل يكونون مثل الملائكة في السماء ...»؛ وعليه، فعند القيامة سنكون دائمين ولن نكون غير جسمانيّين، والملائكة هُم بالتالي على هذا النحو.

وهناك مقاطع عديدة مُختلفة تسمح بالوصول إلى الخُلاصة نفسها. فبالنسبة إلى من يعرفون معنى الألفاظ التالية: مادّة، وغير حسّي، طالما أن لفظة غير حسّي لا تعني الجسم الدقيق، بل اللاجسم، تؤدّي هاتان اللفظتان إلى التناقض، إلى حدّ أن نعت الملاك أو الروح بالمادّة غير الحسيّة، يعني أنه لا وجود في الواقع للملاك ولا للروح على الإطلاق. وعليه، ومن خلال دراسة معنى لفظة ملاك في العهد القديم، وطبيعة الأحلام والرؤى الحاصلة داخلنا وفقاً للأساليب الطبيعيّة العاديّة، اضطُررتُ إلى اعتماد الرأي القائل بأن الملائكة

ليسوا سوى ظهورات خارقة للطبيعة، لنزوات خيالية، تُثيرها أعمال الربّ الخارقة والفريدة، التي يُعلن من خلالها عن وجوده، ويوصل أوامره إلى الصنف البشري، وبخاصّة إلى شعبه الخاص. لكنَّ مقاطع العهد الجديد العديدة وأقوال مُخلّصنا، وتلك النصوص التي لا يمكن الشكّ في تشويهها الكتاب المُقدّس، قد انتَزعت من عقلي العاجز إقراراً واعتقاداً بوجود ملائكة ماديّين ودائمين. وبالعكس، فإن الظنّ بأنهم لا يشغلون أيّ مكان، أيّ إنهم لا يوجدون في أيّ مكان، وإنهم لا يُساوون شيئاً، وفقاً لمن يقول (بطريقة غير مُباشرة) إنهم غير جسمانيّين، وهذا ما يستحيل إثباته عبر الكتاب المُقدّس[3].

هذا وترتبط لفظة الوحي بلفظة الروح. فيجب أن يؤخذ الوحي إمّا بالمعنى الحقيقي، فيكون ليس أكثر من نسمة ناعمة يجري ضخّها، أم أنه هواء يجري نفخه بواسطة النَفَس، كما تجري تعبئة المَثانة؛ أمّا وإذا كانت الأرواح غير حسيّة، ولا توجد إلّا في نزوات الخيال، فلن يكون الأمر أكثر من بثّ الوهم، وهذا لا يعني شيئاً وهو مُستحيل، لأن الأوهام ليست بشيء، بل تبدو فقط على أنها شيء. وبالتالي، وفي الكتاب المُقدّس، يكون استخدام هذه اللفظة استعاريّاً ليس أكثر، كما هو الحال (في سِفر التكوين 2/ 7)، حيث قيل إن الله نفخ في الإنسان نسمة حياة؛ ولم يُقَل أكثر من هذا، سوى أن الله وضع فيه حركة الحياة. في الواقع، لا يجوز الظنّ أن الله صنع بداية نَفَساً حيّاً، وبعد ذلك نفخه في آدم بعد صناعته، سواء أكان النَفَس حقيقيّاً أم بدا على هذا النحو، بل يجب التقيّد بما قيل (أعمال الرُسُل 17/ 25): «يهب للجميع الحياة والنَفَس...»، ممّا يعني أنه يجعل منهم كائناتٍ حيّةً. وحيث قيل (رسالة القدّيس

(3) يُظهر هذا المقطع الذي يستكمل دراسة معنى لفظة ملاك، منهجيّة هوبز في دراسة المعاني. بالطبع، ليست الملائكة أجساماً غير حسيّة، لأن ذلك تناقض في العبارات. ولكن، فإن «العقل العاجز» أمام وجودها، لا يُعارض الإيمان بملائكة ماديّة طالما الموضوع مطروح في الكتاب المُقدّس. بالمُقابل، سينكر العقل أنها قادرة على أن تكون أجساماً ولا أجسام، في مكان ما وخارج أيّ مكان. وكذلك الأمر بشأن الأرواح : إنها أجسام، دقيقة وفطنة.

بولس الثانية إلى أهل طيموتاوس 3/ 16) إن «كلّ ما كُتب هو من وحي الله»، بالحديث هُنا عن كتاب العهد القديم، فهذا القول مُجرّد استعارة تعني أن الله وجّه فكر وذكاء الكُتّاب إلى تدوين ما يُفيد تعليمه للجنس البشريّ، إلى الانتقاد والتصحيح، عبر التربية نحو الطريق المُستقيم. ولكن، وحيث يقول القدّيس بطرس (رسالة القدّيس بطرس الثانية 1/ 21) «إذا لم تأتِ نبوءة قطّ بإرادة بشر، ولكنَّ الروح القُدس حمل بعض الناس على أن يتكلّموا من قِبَل الله»، تعني لفظة روح طريق الله في الحُلم أو في الرؤيا الفائقة للطبيعة، وهذا ليس بالوحي. عندما قال مُخلّصنا، وهو ينفخ على تلاميذه، تقبّلوا الروح القدس، لم يكن هذا النَفَس روحاً، بل كان إشارة على النعمة الروحيّة التي منحهم إيّاها. وعلى الرغم من القول على لسان عدد من الناس، كما على لسان مُخلّصنا بذاته، أنهم كانوا مُمتلئين بالروح القُدس، لا يجوز أن تُفهم هذه الوفرة على أن مادّة الله هي التي نُفِخت، بل على أنها تَراكُم لعطاءاته، على غرار مواهب قداسة الحياة، واللُغات، وأشياء أخرى مُماثلة، يمكن بلوغها إمّا عبر الطرق التي تفوق الطبيعة، وإمّا عبر الدراسة والعمل، لأنها في جميع الأحوال مواهب من الله. كذلك، وحيث يقول الله (سِفر يوئيل 3/ 1) «وسيكون بعد هذه أني أُفيض روحي على كلّ بشر فيتنبّأ بنوكم وبناتكم ويحلم شيوخكم أحلاماً ويرى شُبّانكم رؤىً...»، لا يجوز أن يُفهم ذلك في المعنى الحقيقي، كما لو كانت الروح كالمياه قابلة للفيض أو البثّ؛ بل يجب أن يُفهم كما لو أن الله وعدهم بتزويدهم بأحلام تنبؤيّة وبالرؤى. في الواقع، إن استخدام لفظة فيض بالمعنى الحقيقي، هو استخدام خاطىء في مجال النِعَم الإلٰهيّة؛ في الواقع، هذه النِعَم هي فضائل، وليست أجساماً قابلة للنقل من هنا إلى هناك، وليست قابلة للسكب في الجنس البشريّ، كما لو كانت تُسكَب في البراميل.

وعلى النحو عينه، وإذا ما أُخذت لفظة الوحي بالمعنى الحقيقي، أو إذا قيل بأن الأرواح الخيّرة تدخل إلى البشر وتجعلهم يتنبّأون، وأن الأرواح الشرّيرة تدخل إلى من أصبحوا مسعورين ومجانين ومُصابين بداء النقطة، فلن

يكون للفظة المذكورة المعنى الذي وردت به في الكتاب المُقدّس. والسبب هو أن الروح هُنا هي قدرة الله، التي تعمل وفقاً لأسباب يجهلها الجميع. كذلك (أعمال الرُسُل 2/ 2)، فإن الريح العاصفة التي ملأت جوانب البيت حيث كان الرُسُل مُجتمعين يوم العنصرة، لا يجوز أن تُفهم على أنها الروح القُدس، الذي يمثّل الألوهيّة بذاتها، بل هي إشارة خارجيّة عن التأثير الخاص الذي أحدثه الله في قلوبهم، ليضع فيهم النِعَم الأبديّة والفضائل المُقدّسة التي اعتبرها ضروريّةً لاكتمالِ رسالتِهم.

35

في معنى ملكوت الله، والقداسة، والمُقدّس والأسرار في الكتاب المُقدّس

غالباً ما تُستخدم عبارة ملكوت الله، في كتابات عُلماء اللاهوت، وبخاصّة في المواعظ وكُتب التقوى، على أنها تعني السعادة الأبديّة، بعد هذه الحياة وفي السماوات، كما سُمّي أيضاً هذا الملكوت بملكوت المجد، وأحياناً سُميّ أيضاً (كعُربون لهذه السعادة)، وبمعنى التقديس، بملكوت النِعَم: لكنّ عبارة ملكوت الله لم تُستخدم إطلاقاً بمعنى المَلَكيّة، أي سلطة الله المُطلقة، التي هي المعنى الخاص للفظة الملكوت.

وبالعكس، تعني عبارة ملكوت الله في أغلب مقاطع الكتاب المُقدّس الملكوت بالمعنى الحقيقي للكلمة، المؤلّف من أصوات شعب إسرائيل، وفقاً لشكلٍ مُعيّن؛ فقد اختار أفرادُ ذلك الشعبِ اللهَ ليكون ملكهم بموجب اتفاقيّة عقدوها معه، استناداً إلى وعد الله لهم بتمليكهم أرض كنعان - ونادراً ما تُستخدَم العبارة على شكل استعارة: في هذه الحالة، ستكون بمثابة سلطة على الخطيئة (في العهد الجديد فقط)، لأن هذا النوع من السلطة على الخطيئة المذكورة، سيكون لكلّ فرد في ملكوت الله، ودونما أيّ ضرر على الحاكم المُطلق.

هذا ومُنذ الخلق، لم يحكم الله جميع البشر بصورة طبيعيّة وبموجب سلطته فحسب، بل كان لديه أشخاص خصوصيّون، يأمرهم بصوت مُعيّن كما عندما نتحدّث إلى أيّ شخص. فبهذه الطريقة، حكم آدم وأمره بالامتناع عن شجرة معرفة الخير والشرّ. ولمّا لم يستجب آدم لأمر الله وأكل من الشجرة، أخذ آدم على عاتقه أن يكون الله، وأن يحكم في الخير والشرّ، ليس بأمر من الخالق، بل بموجب قراره الخاص؛ وكانت عقوبتُه حرمانه من الحياة الأبديّة التي خلقه الله في الأساس من أجلها. بعد ذلك، عاقب الله فروعه لرذائلهم، باستثناء ثمانية أشخاص، من خلال طوفان شامل. وقد قام ملكوت الله على هؤلاء الثمانية.

بعد ذلك، شاء الله أن يُكلّم إبراهيم (سِفر التكوين 17/ 7-8) وأن يقيم عهداً معه عبر هذه الأقوال: «وأُقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك مدى أجيالهم، عهداً أبديّاً، لأكون لك إلٰهاً ولنسلك من بعدك. وأُعطيك الأرض التي أنت نازل فيها، لك ولنسلك من بعدك، كلّ أرض كنعان ملكاً مؤبّدا ....» من خلال هذا العهد، وعد ابراهيم بأن يطيع، هو ونسله، المسيح الذي كلّمه، كما يُطيع الله. كما وعد الله إبراهيم بأرض كنعان ليملكها ملكيّةً مؤبّدة. وبهدف الاحتفال بذكرى العهد، وترسيخه على أنه من صنعه، أمر بسرّ الختان. هذا ما سُمّي بالعهد القديم، وهو عهد بين الله وإبراهيم، حيث يُرغم إبراهيم نفسه ونسله، وبطريقةٍ خاصّة، على أن يكون خاضعاً لقانون الله الوضعي، لأنه كان قد سبق وخضع للقانون الأخلاقي، عبر حلف الولاء.

وعلى الرغم من أن لقب الملك لم يكن قد مُنِح بعد إلى الله، وكذلك لفظة ملكوت بالنسبة إلى إبراهيم ونسله، فالشيء هو عينه، أي تأسيس سلطة مُطلقة للّه على نسل إبراهيم خُصوصاً، من خلال العهد؛ وهذا ما سُمّي صراحةً، عند تجديد العهد عينه مع موسى في جبل سيناء، بملكوت الله الخاص بين اليهود. هذا ويتحدّث القدّيس بولس عن إبراهيم وليس عن موسى (رسالة القدّيس بولس إلى أهل روما 4/ 11)، قائلاً إنه أب لجميع المؤمنين،

أي أب للأبرار الذين لا يُخالفون العهد الذي أقسموا به أمام الله، بدايةً عبر الختان، وبعده في العهد الجديد عبر المعموديّة.

وقد جدّد موسى هذا العهد عند سفح جبل سيناء، (سِفر الخروج 19/ 5-6)، عندما أمر المسيح موسى بمُخاطبة شعبه على هذا النحو: «والآن، إن أصغيتم إلى صوتي وحفظتم عهدي، فإنكم تكونون لي خاصّة من بين جميع الشعوب، لأن الأرض كلّها لي. وأنتم تكونون لي مملكة من الكَهَنَة وأُمّة مُقدّسة..." والشعب الخاص، هو ما ورد في اللُغة اللاتينيّة؛ أمّا الترجمة الإنكليزيّة، الحاصلة في عهد الملك جايمس فتتحدّث عن كنز خاص بالنسبة إلى الله يعلو كلّ الأُمَم، وتتحدّث نسخة جنيف الفرنسيّة عن الجوهرة الأغلى بين كلّ الأُمَم. أمّا الترجمة الصحيحة فهي الأولى لأنها مُثبَتة من القدّيس بولس بذاته (رسالة القدّيس بولس إلى طيطس 2/ 14)، حيث يقول، مُتطرّقاً إلى هذا المقطع، إن يسوع المسيح قد «جاد بنفسه من أجلنا ليفتدينا من كل إثم ويطهّر شعباً خاصّاً...». إن هذه الكلمة في اللغة اليونانيّة تعني المُميّز والذي هو بعكس العادي، واليومي، أو (كما في صلاة المسيح) ذات استخدام يومي؛ وتعني اللفظة الأخرى ما هو فائض، ما هو مُخصّص، وما يمكن الاستفادة منه بشكل خاص، وهذا ما يُسمّيه اللاتينيّون الادّخار. وما يؤكّد هذا المقطع هو السبب الذي يعُطيه له الله، والذي يلي مُباشرةً (سِفر الخروج 19/ 5) عندما يُضيف: «... لأن الأرض كلّها لي»، وكأنما يقول: إن كلّ أُمَم الأرض هي لي، لكن ليس بهذه الطريقة تكونون لي، بل بصورة خاصّة؛ في الواقع إن تلك الأُمَم هي لي بسبب سُلطتي وقُدرتي، بينما أنتم لي بفعل رضاكم الخاص، وبفعل عهدكم - ممَّا يُضاف إلى صكّ الملكيّة الذي يملكه على كلّ الأُمَم.

على أيّ حال، هذا ما يؤكّده صراحةً النص عينه (سِفر الخروج 19/ 6): «وأنتم تكونون لي مملكة من الكَهَنَة وأُمَّةً مُقدّسة...» وقيل في اللاتينيّة المَلِك الكهنوتي، ممَّا يتوافق مع ترجمة هذا المقطع (رسالة القدّيس بطرس الأولى 2/

9)، حيث الحديث عن جماعة المَلِك الكهنوتيّة. وهذا ما يتوافق مع التأسيس عينه، حيث لا يستطيع أحدٌ أن يدخل قدس الأقداس، أي لا يستطيع أحدٌ الاستعلام مُباشرةً عن إرادة الله بذاته، ما لم يكن كاهناً عظيماً على وجه الحَصر. هذا وتُشير الترجمة الإنكليزيّة المذكورة، والتي تلي ترجمة جنيف، إلى ملكوت الكَهَنَة، ممّا يُحيل إمّا إلى خلافة كاهن كبير لآخر، وإمّا إلى عدم توافُقِ مع القدّيس بطرس، ولا مع مُمارسة الكهنوتيّة العُظمى. في الواقع، لم يكن يوجد سوى رئيس الكهنة، الذي كان عليه وحده أن يُعلم الشعب عن إرادة الله؛ ولم يُسمح إطلاقاً لمجموعة من الكَهَنَة بالدخول إلى قُدس الأقداس.

أمّا عبارة أُمّة مُقدّسة، فتؤكّد أيضاً الشيء عينه، لأن المُقدّس يعني ما يعود إلى الله بموجب حقّ خاص، وليس بموجب حقّ عام. فالأرض كلّها (كما ورد في النص) هي لله؛ لكنَّ الأرض كلّها لم تُعلن على أنها مُقدّسة، بل وَحدها تلك التي فُصلت لخدمة الله الخاصّة، كما كانت الحال بالنسبة إلى أُمّة اليهود. فجليّ بما يكفي، من خلال هذا المقطع الوحيد، أن ملكوت الله يعني الدولة المؤسّسة (عبر رضا أفرادها) بهدف بسط الحكم المدني على الأفراد، وبُغية تنظيم سلوكهم ليس تجاه الله مَلِكهم فحسب، بل تجاه بعضهم بعضاً في مجال القضاء، وتجاه الأُمَم الأخرى في زمن السلم والحرب على حدّ سواء. هذا ما كانت عليه الدولة بالمعنى الحقيقي، حيث كان الله ملكاً، وكان عظيم الكهنة نائب الملك الوحيد، أو مُعاونه[1].

ولكن هناك أماكن مُختلفة أخرى تُثبت بوضوح الشيء عينه. بدايةً، (سِفر صموئيل الأوّل 8/ 7)، وعندما طالب شيوخ إسرائيل (الذين حزنوا لما آل إليه فساد أبناء صموئيل)، بملكٍ عليهم، غضب صموئيل لذلك، فصلّى إلى الربّ

(1) النظريّة الأساسيّة في هذا الفصل هي التالية: إن سلطة الله المُطلقة على إسرائيل هي سلطة مُطلقة مدنيّة. وبُغية أن تصبح مملكة كهنوتيّة، هذا لا يعني ألّا تكون دولة مدنيّة وسياسيّة، حيث يُمارس السلطة المُطلقة موسى وعُظماء الكَهَنَة.

الذي قال له: «اسمع لكلام الشعب في كلّ ما يقولون لك، فإنهم لم ينبذوك أنت، بل نبذوني أنا من مُلكي عليهم». بالتأكيد، يترتّب عن هذا القول إن الله بذاته كان ملكهم، وإن صموئيل لم يكن يأمر الشعب، بل كان يُعلن له فقط من حين إلى آخر عمّا يأمره الله به.

ولنضف إلى ذلك (سفر صموئيل الأوّل 12/ 12)، المقطع الذي يقول فيه صموئيل للشعب: «ثمّ رأيتم أن ناحاش، ملك بني عمّون، زاحف عليكم، فقُلتم لي: كلّا، بل ليملك علينا ملك، ولا ملك لكم إلّا الربّ إلٰهكم». من البديهيّ أن الله كان ملكهم، وأنه كان يحكم في شؤون دولتهم المدنيّة.

إضافةً إلى ذلك، وبعد أن نبذ الإسرائيليّون الله، تنبّأ الأنبياء بعودته. وقد ورد ما يلي (سِفر أشعيا 24/ 23): «فيخجل القمر وتخزى الشمس لأن ربّ القوّات يملِكُ في جبل صهيون وفي أورشليم...»؛ وكذلك (في سِفر ميخا 4/ 7): «... فيملِكُ الربّ عليهم في جبل صهيون...». هذا وإن جبل صهيون هذا هو في أورشليم، أي على الأرض. وأيضاً يقول (في سِفر حزقيال20/ 33): «لكن حيّ أنا، يقول السيّد الربّ، إني بيد قويّة وذراع مبسوطة وغضب مصبوب أملِكُ عليكم». وفي الآية 37 من المصدر عينه يقول: «وأُمرّرُكم تحت العصا وأُدخلكم في رباط العهد». ويعني هذا القول، إنني سأملِكُ عليكم، وأُرغمكم على احترام العهد الذي عقدتموه معي بواسطة موسى والذي أنهيتموه في زمن صموئيل، عندما انتخبتُم ملكاً آخر.

وفي العهد الجديد، يقول الملاك جبرائيل إلى سيّدنا المسيح (إنجيل القدّيس لوقا 1/ 32-33): «سيكون عظيماً وابن العليّ يُدعى، ويُوليه الربّ الإلٰه عرش أبيه داود، ويملك على بيت يعقوب أبد الدهر ولن يكون لمُلكه نهاية». فالمسألة أيضاً مسألة ملكوت على الأرض: فلمّا طالب به المسيح، وبسبب عداوته للقيصر، جرى قتله؛ وقد حُفرت على صليبه الجُملة التالية، «يسوع الناصريّ، ملك اليهود». ومن باب الاحتقار، تُوّج بتاج من الأشواك، وقيل عن تلاميذه الذين بشّروا بمجيئه ما يلي (أعمال الرُسُل 17/ 7): «... وهؤلاء كلّهم

يُخالفون أوامر قيصر إذ يقولون بأن هناك ملكاً آخر هو يسوع». وعليه، فإن ملكوت الله هو ملكوتٌ حقيقيّ، وليس ملكوتاً استعاريّاً[2]؛ والوضع على هذا النحو ليس في العهد القديم فحسب، بل أيضاً في العهد الجديد. فعندما نقول لأن لك المُلك والقوّة والمجد، فهذا يعني ملكوت الله، بفعل قوّة عهدنا، وليس بموجب قانون سلطة الله، لأن لله دائماً ملكوتاً مُشابهاً. فيكون من السخيف القول في صلواتنا، ليأتِ ملكوتك، عدا إذا كُنَّا نعني بذلك إعادة تنظيم هذا الملكوت على يد المسيح؛ وهذا الملكوت قد انقطع، بسبب تمرّد الإسرائيليّين مع انتخاب شاول. كما ليس مُناسباً القول بأن ملكوت السماوات قريب، أو الصلاة بالقول ليأتِ ملكوتك، إذا كان لا يزال مُستمرّاً.

وثمّة مَقاطع أخرى تؤكّد هذا التفسير، إلى درجة أن عدم مُلاحظتها أمر غريب، وبخاصّة لأنها تُسلّط الضوء على حقّ المُلوك المسيحيّين في الحُكم الكَنسيّ. هذا ما لاحظه أولئك الذين ترجموا عبارة ملكوت الكَهَنَة مكان عبارة الملكوت الكهنوتي؛ لأنهم قد يُترجمون الكهنوت المَلَكي (كما في إنجيل القدّيس بطرس) بكهنوت المُلوك. وبينما يُصبح الشعب الخاص، الجوهرة الثمينة أو الكنز، قد نُطلق على كتيبة خاصّة أو على سريّة قائد عسكري مُعيّن تسمية جوهرة القائد الثمينة أو كنزه.

باختصار، إن ملكوت الله هو ملكوت مَدني. وهو يقوم بدايةً على التزام شعب إسرائيل حيال تلك القوانين التي أتى بها إليه موسى من جبل سيناء، والتي كان لاحقاً يُسلّمهم إيّاها كاهنٌ عظيم في تلك الحِقْبة بعد استلامها من الكروبين في قُدس الأقداس. هذا الملكوت، الذي أُنكر عند انتخاب شاول، قد توقّع الأنبياء إعادة تنظيمه على أيدي المسيح: من أجل إعادة التنظيم هذه نُصلّي كلّ يوم عندما نقول في الصلاة إلى المسيح، ليأتِ ملكوتُك؛ ونحن نعترف بهذا

(2) بمعنى أنه مملكة مدنيّة.

الحقّ عندما نُضيف، لأن لك المُلك والقوّة والمجد إلى أبد الآبدين، آمين. لقد كان تبشير الرُسُل يقوم على الإعلان عن كلّ ذلك، ومن يُعلّم الإنجيل، يُطلع الناس على كلّ هذه الأمور. ومن يَعتنقون الإنجيل (أي مَن يَعِدون بالطاعة لمُلك الله) هُم في ملكوت النعيم، لأن الله أعطاهم مجّاناً القُدرة على أن يكونوا أتباع (أي أولاد) الله في المُستقبل، عندما يأتي المسيح بعظمته ليُحاكِم العالم، وليَحكم فعليّاً شعبه الخاص، بما نُسمّيه ملكوت المجد. وإذا لم يكُن ملكوت الله (المُسمّى أيضاً بملكوت السماوات، بفعل سُموّ عرشه الرائع والمجيد) ملكوتاً يحكمه الله على الأرض، عبر مُعاونيه، أو نائبيه الذين يُوصلون أوامره إلى الشعب، لَما كانت كلّ تلك المُواجهات والحروب بشأن الوسيط الذي يُكلّمنا الله عبره؛ ولَما وُجد أيضاً عددٌ من الكَهَنَة للاهتمام بالقضاء الروحي، ولَما وُجد عددٌ من المُلوك لرفض منحهم القضاء المذكور.

على أساس هذا التفسير الحَرفي لملكوت الله، يبرز التفسير الحقيقي للفظة قدّيس. في ملكوت الله، تُساوي هذه اللفظة ما يُسمّيه البشر في مَمالكهم بالعام أو الملكي.

إن ملك أيّ بلد، هو الشخص العام، أو مُمثّل جميع أفراد مَملكته. هذا وقد كان الله، ملك إسرائيل، قدّيس إسرائيل. والأُمّة الخاضعة للحاكم المُطلق على الأرض، هي أُمّة هذا الحاكم، أيّ هذا الشخص العام. كذلك، فإن اليهود الذين كانوا أُمّة الله، قد نُعتوا بالأُمّة المُقدّسة (سِفر الخروج 19/ 6). وعبر لفظة مُقدّس، يُقصد، في الحقيقة دائماً إمّا الله ذاته، وإمّا ما يملكه الله؛ ويُقصد عادةً بلفظة عام، إمّا شخص الدولة ذاتها، وإمّا الشيء المملوك من الدولة، والذي لا يمكن أن يُطالب بمُلكيّته شخص خاص.

وبالتالي، فإن السبت (يوم الربّ) هو يومٌ مُقدّس؛ والمعبد (بيت الله) هو بيتٌ مُقدّس؛ والذبائح والضرائب والتقدِمات (جزية الله) هي فُروضٌ مُقدّسة؛ والكَهَنَة والأنبياء والمُلوك الذين مُسِحوا في عهد المسيح (كَهَنَة الله)، هُم رجالٌ مُقدّسون، وهكذا دواليك. ومهما كان المجالُ الذي اتُّخذَت فيه لفظة مُقدّس في

معناها الحقيقي، فهي تعني دائماً المَلكيّة المُكتسبة عبر الرضا. وعند قولنا ليتقدّس اسمُك، نحن نرجو الله أن يمنحَنا نعمة احترام الوصيّة الأولى، ليس أكثر، وهي ألّا يكون لنا آلهة أخرى تجاهه. والجنس البشريّ هو أُمّة الله في كامل المُلكيّة؛ أمّا اليهود، فكانوا وحدهم الأُمّة المُقدّسة. لماذا ؟ لأنهم أصبحوا ملكيّته بموجب الرضا[3].

أمّا لفظة دُنيويّ، فغالباً ما هي مُستخدمة في الكتاب المُقدّس على أنها تعني ما هو عام، وبالتالي، فإن عكس تلك اللفظتين، أي المُقدّس والخاص يجب أن تكون عينها أيضاً في ملكوت الله. وبالمعنى المجازي، القدّيسون هم الذين عاشوا حياةً نبذوا فيها كلّ شيء في هذا العالم، ونذروا أنفسهم كليّاً وأعطوا أنفسهم لله. وبالمعنى الحقيقي، من أصبح قدّيساً بموجب التملّك الإلٰهي، أو ما وُضع جانباً من الله لاستخدامه الخاص، فيُقال عنه إنه مُقدّس منه؛ وكذلك الأمر في اليوم السابع من الوصيّة الرابعة، ومن المُختارين في العهد الجديد، حيث قيل إنهم قُدّسوا لأن الروح التقيّة دخلت إليهم. أمّا ما هو مُقدّس بفعل التقوى البشريّة وما يُقدّم إلى الله، بحيث يُستخدم فقط لخدمته العامّة، فيُسمّى أيضاً بالمُقدّس ويُقال عنه إنه مُكرّس؛ والأمر على هذا النحو بالنسبة إلى المَعابد، والأبنية الأخرى المُخصّصة للصلاة العامّة، كما إلى المَعدّات، والكَهَنَة والضحايا والتقدِمات ولوازم الأسرار الخارجيّة.

وهناك درجاتٌ في القداسة. في الحقيقة، وضمن هذه الأشياء الموضوعة جانباً لخدمة الله، قد يوجد بينها ما يوضع جانباً لخدمة الله على نحوٍ أكثر خُصوصيّة وأكثر شدّةً. فأُمّة الإسرائيليّين برُمّتها كانت شعباً مُقدّساً بالنسبة إلى

---

(3) ما هو «مُقدّس» هو مُنفصل وخاص (من هنا تحديد السر الذي يفصل بين العام والخاص). لكنّ هذه الملكيّة الخاصّة (ملكيّة الله ها هنا)، ليست سوى بموجب الرضا. هذا المفهوم للرضا الذي يتضمن الوعد بالطاعة، يُؤسّس المملكة (الملكيّة)، أكان الملكوت مُخصّصاً لسلطة الله المُطلقة، أم مُخصّصاً لسلطة شخص أو مجموعة من الأشخاص.

الله. ومع ذلك، فإن قبيلة لاوي كانت قبيلة مُقدّسة بين الإسرائيليّين؛ وكان الكَهَنة ضمن اللاويين هُم الأكثر قداسةً، كما كان الكاهن العظيم الأكثر قداسةً، ضمن الكَهَنَة. وبالطريقة عينها كانت بلاد يهوذا الأرض المُقدّسة، لكنَّ المدينة المُقدّسة حيث كان الله موضع العبادة، كانت أكثر قداسةً، وكان المعبد أكثر قداسةً من المدينة، وكان قُدس الأقداس أكثر قداسةً من باقي المعبد.

هذا وإن السرّ هو فصلُ شيء مرئيّ عن استخدامه العام وتكريسُه لخدمة الله، بمثابة إشارة إمّا لقَبولنا في ملكوت الله عضواً ضمن شعبه الخاص، وإمّا لتخليدنا ذكرى هذا القَبول. في العهد القديم، كانت إشارة هذا القُبول الختان؛ وفي العهد الجديد كانت إشارة القبول الاعتماد. أمّا تخليد ذكرى الختان في العهد القديم، فكان يقوم على تناوُل (في تاريخ مُحدّد وبمثابة الذكرى) الحمل الفُصحي، بحيث يستذكر المُحتفلون تلك الليلة حيث حُرّروا من عبوديّتهم في مصر. وفي العهد الجديد، نستذكر تحرّرنا من عبوديّة الخطيئة عبر موت مُخلّصنا المُبارك على الصليب، عبر الاحتفال بالعشاء السرّي. أمّا أسرار القَبول، فلا يجوز استخدامها إلّا مرةً واحدة، لأننا لا نحتاج إلّا إلى قبول واحد. بالمُقابل، طالما أنه غالباً ما نحتاج إلى استذكار تحرّرنا وولائنا، من الضروري أن تتكرّر أسرار الاحتفال وهي أسرار أساسيّة، كما هي أقسام عَلنيّة على ولائنا. وهناك حالاتٌ أخرى من التكريس قد تُسمّى أسراراً، إذا كانت اللفظة تعني التكريس إلى خدمة الله دون سواه؛ ولكن إذا كانت اللفظة تعني قَسَم الولاء لله، فلا يوجد في العهد القديم سوى الخِتان والفصح، ولا يوجد في العهد الجديد سوى الاعتماد والعشاء السرّي.

36

في كلمةِ الله والأنبياء[1]

عندما يتعلّقُ الأمرُ بكلمة الله أو بكلمة إنسانٍ ما، لا يعني ذلك جزءًا من الخطاب الذي يُسمّيه النُحاة اسماً، أو فعلاً، أو مُجرّد إطلاقٍ للأصوات خارجَ أيّ إطار مع ألفاظٍ أُخرى تُعطي لِما ذُكِر معنىً مُعيّناً؛ بل تعني اللفظة المذكورة عرضاً أو خطاباً مُنظّماً، حيث يقوم المُتحدّث بالتأكيد، والإنكار، والأمر، والوعيد، والتهديد، والتمنّي وطرح الأسئلة. بهذا المعنى، لا تُحيل تلك الكلمة إلى علم المفردات الذي يعني الألفاظ، بل إلى العرض والخطاب أو البيان.

إضافةً إلى ذلك، وعندما نقول كلمة الله أو كلمة إنسانٍ ما، يُفهم من ذلك إمّا كلمة المُتكلّم (على غرار الألفاظ التي نطق بها الله أو التي قالها أيّ شخص): بهذا المعنى، عندما نقول إنجيل القدّيس متّى، نقصد أن القدّيس متّى

---

(1) إن المُشكلة المطروحة في هذا الفصل (حيث تظهر أحياناً السخرية) هي انتقال كلمة الله، وهي جسم بغاية الدقّة، إلى البشر وهم مخلوقات محدودة ومُحدّدة. فلا يجوز أن يكون الانتقال سوى بأسلوبٍ يفوق الطبيعة، أي عبر الأحلام والرؤى، لأن الله لا يملك على غرار البشر جسماً مرئيّاً ومحسوساً منهم. وإذا كان الإنسان قابلاً للتحديد، فالله ليس على هذا النحو؛ مع ذلك، فهو يتكلّم كما يتكلّم الإنسان عند إلقاء خطاب مُعيّن. لذلك، نستطيع أن نفهم ما يقول، دون أن نفهم ما هو عليه.

هو الكاتب؛ وإمّا أن يكون المقصود الموضوع الذي نتحدّث عنه: في هذا السياق، وعندما نقرأ في العهد القديم كلمات مُلوك إسرائيل أو يهوذا في ذلك الزمن، يعني ذلك أن الأفعال المُنجَزة في حينه كانت موضوع تلك الكلمات. في اللغة اليونانيّة التي (في الكتاب المُقدّس) تحتفظ بمُصطلحاتٍ عبريّة كثيرة، تعني كلمة الله، ليس ما يتحدّث عنه الله، بل ما يتعلّق به هو وحُكمه، أيّ عقيدة الدين. لذلك، فإن علم اللاهوت، هو العقيدة العاديّة لِما هو إلٰهي، كما يظهر ذلك جليّاً في المقطع التالي (أعمال الرُسُل 13/ 46): قال بولس وبرنابا بجرأة: "إليكم أوّلاً كان يجب أن تُبَلّغ كلمة الله. أمّا وأنتم ترفضونها ولا ترون أنفسكم أهلاً للحياة الأبديّة، فإننا نتوجّه الآن إلى الوثنيّين». فما يُسمّى هنا كلمة الله، كان عقيدة الدين المسيحي، كما يظهر ذلك جليّاً من مقطع سابق. وقد قال الملاك للرُسُل (أعمال الرُسُل 5/ 20): «إذهبوا وقِفوا في الهيكل وحدّثوا الشعب بجميع أُمور هذه الحياة». إن عبارة أُمور الحياة هنا، تعني عقيدة الإنجيل، كما يظهر جليّاً عبر ما فعلوه في المعبد وما تُعبّر عنه الآية الأخيرة من الفصل عينه: «وكانوا لا ينفكّون كلّ يوم في الهيكل وفي البيوت يُعلّمون ويُبشّرون بأن يسوع هو المسيح». في هذا المقطع، يبدو واضحاً أن يسوع المسيح كان موضوع هذه العبارة: أُمور الحياة، أو (وهذا الشيء نفسه) أُمور الحياة الأبديّة، التي كان يُقدّمها لهم المسيح. وبالتالي، فإن كلام الله (أعمال الرُسُل 15/ 17)، صانع الأمور، يُسمّى كلمة الإنجيل، لأنه يتضمّن عقيدة ملكوت المسيح؛ والكلام عينه (رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة 10/ 8-9)، هو كلام الإيمان، أي وكما هو مُعلَن في هذا المكان، إنه عقيدة مجيء المسيح وقيامته من بين الأموات؛ وكذلك (إنجيل القدّيس متّى 13/ 19) بشأن سماع كلمة الملكوت، فالمسألة هي مسألةُ عقيدة الملكوت التي علّمها المسيح؛ وكذلك، فقد قيل (أعمال الرُسُل 12/ 24) عن كلمة الله هذه إنها تنمو وتنتشر؛ وهذا أمر سهل الفهم إذا كان الأمر مُتعلّقاً بالعقيدة الإنجيليّة، بل هو صعب وغريب عندما يتعلّق بصوت الله وما قاله. كذلك، فإن عقيدة الشياطين لا تعني

كلمة الشيطان، بل عقيدة الوثنيّين بشأن الأبالسة والأرواح الأخرى التي كانوا يعبدونها على أنها آلهة.

بالاستناد إلى هذين المعنيين لكلمة الله الموجودة في الكتاب المُقدّس، يبدو واضحاً في المعنى الأخير (حيث يتعلّق الأمر بعقيدة الدين المسيحي)، أن مجموعة الكتاب المُقدّس، هي كلمة الله؛ لكن، وفي المعنى الأوّل، ليس الأمر على هذا النحو إطلاقاً. فعلى سبيل المثال، وبالرغم من أن هذه العبارات (سفر الخُروج 20/ 2) «أنا الربّ إلٰهك...»، ألخ، وإلى نهاية الوصايا العشر المُوجّهة من الله إلى موسى، يجب أن تُفهم المُقدّمة حيث ورد (سفر الخُروج 20/ 1) ـ «وتكلّم الله بهذا الكلام كلّه قائلاً...» - على أنها كلمات مَن دوّن الكتاب المُقدّس .فكلام الله بالمعنى الذي ورد، يُفهم تارةً بالمعنى الحقيقي، وطوراً بالمعنى الاستعاري: بالمعنى الحقيقي، إنه كلام مُوجّه إلى أنبيائه؛ بالمعنى الاستعاري، يُشير إلى حكمته، وقدرته، وقراره الأبديّ في صناعة العالم. بهذا المعنى، كانت تلك القرارات: «ليكن نور، فكان نور، لنصنع الإنسان»، ألخ (سِفر التكوين 1)، كلام الله. وفي المعنى ذاته، قيل (إنجيل القدّيس يوحنّا 1/ 3): «به كان كلّ شيء وبدونه ما كان شيء ممّا كان»؛ كذلك قيل (في رسالة القدّيس بولس إلى العبرانيّين 1/ 3): «... يحفظ كلّ شيء بقوّة كلمته...». وهناك مقاطع أخرى عديدة تحمل المعنى عينه؛ وكما عند اللاتينيّين، فإن لفظة قَدَر التي تعني بالمعنى الحقيقي الكلمة المُعلَنَة، تحمل المعنى عينه.

بعد ذلك، تُحيل كلمة الله إلى مفاعيل كلمته، أي إلى الشيء ذاته الذي من خلال كلمته، كان موضوع تأكيد، وأمر، وتهديد أو وعيد، على غرار ما قيل (سفر المزامير 105/ 19) إن يوسف سوف يُسجن إلى «أن تتمّ نبوءته وتُمحّصه كلمة الربّ»، أي إلى أن يحدث ما كان قد توقّعه (سفر التكوين 40/ 13) لساقي فرعون، أي استرداد وظيفته. في الواقع، تعني هذه العبارات «إلى أن تُمحّصه كلمة الربّ»، أن يحدث الأمر بحدّ ذاته. كذلك (سِفر الملوك الأوّل 18/ 36)، قال إيليّا للربّ: «... أيّها الربّ.. ليعلم اليوم... أني أنا عبدك

وبأمرك قد فعلت كلّ هذه الأمور»، بدلاً من القول: إنني بناءً على أمرك فعلتُ كلّ هذه الأمور، أي نزولاً عند أمرك؛ وأيضاً، (في سِفر إرميا 17/ 15)، فإن الجملة التالية «... أين كلمة الربّ؟...» قد وُضِعت مكان الجملة التالية: أين السوء الذي هدّد به؟ وكذلك (في سِفر حزقيال 12/ 28): «... إنه لا يؤخّر بعد اليوم من كلامي شيء...». وهنا المقصود بلفظة كلام، تلك الأمور التي وعد بها الله شعبه. وفي العهد الجديد، (إنجيل القدّيس متّى 24/ 35) قيل: «السماء والأرض تزولان، وكلامي لن يزول». وهذا يعني أن كلّ ما وعدتُ به أو توقّعتُه سوف يحدث. بهذا المعنى، إن القدّيس يوحنّا الإنجيلي، وهو الوحيد باعتقادي الذي يُطلق على المسيح بجسده تسمية كلمة الله، قد قال (إنجيل القدّيس يوحنّا 1/ 14) «الكلمة صار بشراً...» والمقصود هنا الكلمة أو الوعد بأن المسيح سوف يأتي إلى العالم، وهي كلمة كانت في البداية مع الله. ويعني هذا أيضاً أن الله كان ينوي إرسال الابن إلى العالم لتنوير البشر حول الحياة الأبديّة. لكنَّ ذلك لم يُنفّذ ولم يتجسّد فعليّاً، بحيث سُمّي المسيح في هذا المكان الكلمة، ليس لأنه كان وعداً، بل الشيء الموعود به. فكلّ الذين يحُاولون انتهاز الفرصة لتسميته بكلمة الله، مُستندين إلى هذا المقطع، لا يُساهمون سوى في جعل النصّ أكثر غُموضاً. قد يُسمّونه اسم الله، لأنه من خلال لفظة اسم، كما لفظة كلمة، لا يقصد البشر سوى الجزء من الخطاب، وبثّ صوت مُعيّن لا يُؤكّد ولا ينفي ولا يأمر ولا يَعد، وليس كذلك بمادّة حسيّة أو روحيّة، وعليه، لا يمكن القول: إنه الله أو إنسان - لأن مُخلّصنا هو الإثنان. وهذه الكلمة التي يقول عنها القدّيس يوحنّا إنها مع الله (في رسالته الأولى 1-1)، تُسمّى «كلمة الحياة» وهي (المصدر عينه 1-2) «... الحياة الأبديّة التي كانت لدى الأب...». لذلك، لا يجوز أن يُسمّى بالكلمة في أي معنى مُختلف عن المعنى الذي سُمّي فيه بالحياة الأبديّة، أي الذي منحنا الحياة الأبديّة عندما صار جسداً. وكذلك الأمر (رؤيا القدّيس يوحنّا 19/ 13) عندما كان أحد التلاميذ يروي عن المسيح الذي كان يلبس رداءً مُخضّباً بالدم قائلاً «اسمه كلمة الله». ويجب أن يُفهم ذلك كما

لو أراد القول إن اسمه هو الذي توافق تماماً مع نيّة الله منذ البدء، ووفقاً لكلمته ووعوده التي أطلقها الأنبياء، بحيث إن الأمر ليس تجسيد الكلمة، بل تجسيد الله الابن، الذي سُمّي بالكلمة، لأن تجسّده هو تنفيذ للوعد، تماماً كما سُمّي الروح القُدس بالوعد.

وهناك أيضاً مقاطع في الكتاب المُقدّس تُحيل فيها عبارة كلمة الله إلى كلمات تتوافق مع العقل والإنصاف، بالرغم من صدورها عن أشخاص ليسوا أنبياء أو قدّيسين. في الواقع، كان الفرعون نكّو يعبد الأصنام، لكنَّه قيل إن كلامه المُوجّه إلى الملك يوشيّا عبر الوُسطاء بُغية نصحه بعدم مُعارضة مسيرته ضد كركميش، كان آتياً من الله، وإن يوشيّا الذي لم يستجب له، قد قُتِل في المعركة كما ورد في سِفر الأخبار الثاني 35/ 21-22-23 . صحيح أن القصّة عينها مَرويّة في كتاب عزرا، حيث ليس فرعون بل إرميا هو الذي يُوجّه هذا الكلام إلى يوشيّا، من قِبل المسيح. لكن، يجب إعطاء الرصيد الأكبر لتشريع الكتاب المُقدّس، مهما دُوّن في الأسفار المَنحولة.

كما يجب أيضاً أخذ كلام الله على أنه إملاءات العقل والإنصاف، عندما يُقال في الكتاب المُقدّس إن الكلمة هي في قلب الإنسان، كما هي الحال في سفر المزامير 36/ 31، وفي سِفر إرميا 31/ 33، وفي سِفر تثنية الاشتراع 30/ 11-14، وفي أماكن أخرى عديدة ومُشابهة.

هذا وتعني لفظة نبيّ في الكتاب المُقدّس، تارةً الناطق، أي الناطق باسم الله أمام البشر، أوَ باسم البشر أمام الله؛ وطوراً تعني من يتنبّأ أو يتوقّع الأشياء الآتية؛ وأخيراً تُحيل اللفظة إلى من يتكلّم بصورة غير مُلائمة، أي على غرار المُصابين باضطراب مُعيّن. كما أنها مُستخدمة بصورة أكثر شُيوعاً بمعنى من يتوجّه إلى الشعب باسم الله. وعليه، فإن موسى وصموئيل وإيليّا، وأشعيا، وإرميا وغيرهم كانوا أنبياء. وبهذا المعنى، كان عظيم الكَهنة نبيّاً، لأنه وحده كان يدخل قُدس الأقداس، ليطرح الأسئلة على الله ويحمل إجابته إلى الشعب. وعليه، فعندما قال قيافا: إنه يجب أن يموت أحد من أجل الشعب، قال

القدّيس يوحنا (إنجيل القدّيس يوحنّا 11/ 51): «ولم يقُل هذا الكلام من عنده، بل قاله لأنه عظيم الكهنة في تلك السنة، فتنبّأ أن يسوع سيموت عن الأُمّة». كذلك الأمر في الرهبانيّات المسيحيّة، فمن كان يُعلّم الشعب، كانت صفة التنبّؤ تُنسب إليه (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 14/ 3). وفي المعنى ذاته، قال الله لموسى (سِفر الخروج 4/ 16) بشأن هارون: «وهو الذي يُخاطب الشعب عنك ويكون لك فماً، وأنت تكون له إلٰهاً. وعبارة هو الذي يُخاطب الشعب قد نقلها النبيّ» (سِفر الخروج 7/ 1) على هذا النحو: «فقال الربّ لموسى: «أُنظر! قد جعلتُك إلٰهاً لفرعون، وهارون أخوك يكون نبيّك»». هذا ومن زاوية المعنى الذي يُخاطب فيه الله باسم الإنسان، يكون إبراهيم نبيّاً (سِفر التكوين 20/ 7)، حيث يُخاطب الله أبيمالك في الحلم قائلاً: «والآن، رُدّ إمرأة الرجل، فإنه نبيّ وسوف يدعو لك...». انطلاقاً من هُنا يجوز الاستنتاج أن صفة النبي قد تُعطى أيضاً، ودونما خطأ، إلى المولجين في الرهبانيّات المسيحيّة بالصلاة العامّة لصالح المجموعة. وقد قيل في المعنى عينه بشأن الأنبياء الذين نزلوا من المَشارف العُليا (أو جبال الله) مع العيدان والدُفوف والمزامير والكنّارات (سِفر صموئيل الأوّل 10/ 5-6)، (والآية 10) عندما كان شاول بينهم، إنهم كانوا يتنبّأون إذ كانوا يُسبّحون الله علنيّاً على هذا النحو، وكذلك فقد عُرفت مريم (سِفر الخروج 15/ 20)، على أنها نبيّة. ويجب أن يُفهَم (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل كورنتوس 11/ 4-5) ما قاله القدّيس بولس على النحو المذكور آنفا عندما يقول «فكلّ رجل يُصلّي أو يتنبّأ وهو مُغطّى الرأس، الخ ....، وكلّ امرأة تُصلّي أو تتنبّأ وهي مكشوفة الرأس». فالتنبّؤ في هذا المقطع لا يعني سوى تسبيح الله من خلال المزامير والأناشيد المُقدّسة، وهذا ما ينبغي أن تفعله النساء في الكنيسة، على الرغم من أنه غير مشروع لهنّ التوجّه إلى الرهبانيّة. وفي هذا السياق، سُمّي الشُعراء عند الوثنيّين الذين كانوا يُنظمون الترانيم والأشعار الأخرى على شرف آلهتهم، بالأنبياء، وهو أمر معروف من المُنْكَبِّين على كُتب الوثنيّين؛ كذلك، فإن الأمر واضح (رسالة

القدّيس بولس إلى طيطس 1/ 12)، حيث يقول القدّيس بولس عن الكريتيّين، على لسان أحد أنبيائهم: إنهم كذّابون؛ وهذا لا يعني أن القدّيس بولس يعتبر شعراءهم أنبياءَ، بل لأنه يُقرّ بأن لفظة نبيّ تعني من يُكرّم الله بأبيات الشعر، وذلك بالمعنى الشائع للفظة المذكورة.

وعندما يُقصَد بلفظة نبوءة التكهّن أو توقّع أحداث مُستقبليّة مُحتملة، لم يكن الأنبياء وحدهم هُم الذين يحملون كلمة الله، فيتنبّأون للآخرين بما تنبّأه لهم الله، بل كان أيضاً الدجّالون يزعمون توقّع الأحداث عينها للمُستقبل، وذلك عبر «أرواحهم» المألوفة أو عبر تأليه الأحداث بشكل خُرافيّ، انطلاقاً من أسباب خاطئة. وفي صُفوف هؤلاء (وكما سبق وذُكر في الفصل 12 من هذا الكتاب)، هناك فئات عديدة تكسب سمعةً كبرى لدى الأشخاص العاديّين، بسبب حدث طارئ تستطيع تسييره وفقاً لأهدافها، وتعود فتخسرها عبر توقّعات عديدة لاحقة وخاطئة. فالنبوءة ليست بفنّ (وحتى عندما يكون الأمر توقّعاً)، وليست أيضاً بموهبة ثابتة، بل هي استخدام غير عادي ومؤقّت يمنحه الله غالباً للأُناس الطيّبين، وأحياناً أيضاً للأشرار.

هذا وإن امرأة عين دور التي قيل عنها إنها تستحضرُ الأرواح (سفر صموئيل الأوّل 28/ 8-20) والتي استطاعت أن تستحضرَ شبحاً لصموئيل مُتوقّعة موت شاول، لم تكن على الرغم من ذلك نبيّة. في الواقع، لم تكن على اطّلاع بأي علم تستطيع عبره إظهار هذا الشبح؛ كما لا يبدو أيضاً أن الله أمَرَ بظهوره، بل سيّر هذا التدجيل في سبيل أن يكون أداة رعب وتراجع لشاول، وبالتالي أداة للنكسة المؤديّة إلى سقوطه. أمّا الخطابات غير المُتماسكة، فكانت بالنسبة إلى الوثنيّين، بمثابة نبوءات، لأن المُتنبّئين بكلام الآلهة، كانوا موبوئين بروح أو دُخان آتٍ من كلام الآلهة بيثيا في دلف، وكانوا في حينه مَجانين، ويتحدّثون كالمسعورين: فانطلاقاً من هذه الألفاظ غير المُترابطة، كان بالإمكان استنتاج المعنى المُناسب لأي حدث، كما لو قيل إن جميع الأجسام مصنوعة من الموادّ الأوليّة. كما أن النبوءة في الكتاب المُقدّس (سِفر صموئيل الأوّل

10/18) قد تُعطى المعنى التالي: «وكان في الغد أن اعترى شاول الروح الشرّير من لَدُن الله، فأخذ يتنبّأ في داخل بيته...».

وبالرغم من وجود عددٍ كبير من المعاني الواردة في الكتاب المُقدّس للفظة نبيّ، فإن الأكثر رواجاً هي تلك التي تعني من يُطلعُه الله مُباشرةً عمّا يجب النبيّ أن يقوله باسم الله لشخص آخر أو لشعب مُعيّن. وهنا يجوز أن يُطرح السؤال التالي: ما هي الطريقة التي يتوجّه فيها الله إلى هذا النبيّ؟ هل بالإمكان القول (كما يقول بعضهم) بأُسلوب مُلائم إنه يملك لساناً، أو أعضاء أخرى على غرار البشر؟ يُبرّر النبي داود هذا الأمر على هذا النحو (سفر المزامير 94/ 9): «من غرس الأُذُن أفلا يسمع؟ وإذا كوّن العين أفلا يُبصِر؟» وعليه، فبالإمكان أن يُقال ذلك، ليس (كما عادةً) من باب الإشارة إلى طبيعة الله، بل من باب الإشارة إلى نيّتنا بتكريمه. في الحقيقة، يُشكّل النظر والسمع خصائص مُشرّفة يمكن مَنحها لله للإعلان (بالقدر الذي نستطيع أن نتصوّره) عن سُلطته الكُليّة. ولكن، وإذا ما أُخذت تلك الألفاظ بالمعنى الحقيقي والضيّق، كان بالإمكان التذرّع بأنه صنع جميع أجزاء الجسم الأخرى، وأنه يستخدمها تماماً كما نفعل نحن ـ ممّا قد لا يكون مُشرّفاً لعدد منها، إلى حدّ أن نِسْبتَها إليه قد يكون غير مُشرّف. وعليه، يجب تفسير الطريقة التي يتوجّه فيها الله مُباشرةً إلى الناس، على غرار الطريقة (مهما كانت) التي يُحاول إفهام إرادته عبرها إلى البشر. والأساليب التي يستخدمها لتأدية هذه المهمّة هي عديدة، وموجودة في الكتاب المُقدّس دون سواه. وعلى الرغم من القول غالباً في الكتاب المذكور إن الله تكلّم إلى هذا الشخص أو إلى غيره، دون ذكر الأسلوب الذي تكلّم به، توجد مقاطع عديدة تذكر أيضاً الإشارات التي يعترف من خلالها أولئك الأشخاص بوجوده وأوامره. وهذا ما يشرح كيفيّة مُخاطبته لعدّة أشخاص كانوا في حضرة آخرين.

أمّا الأسلوب الذي خاطب فيه الله آدم وحوّاء وقاين ونوح، فليس مذكوراً؛ وكذلك الأمر بشأن مُخاطبة إبراهيم، إلى حين خُروجه من بلاده

للذهاب إلى شكيم في بلاد كنعان؛ وقد قيل (سِفر التكوين 12/ 7) إن الربّ تراءى له هناك. وعليه، فهناك أسلوب آخر بواسطته يجعل الربُّ وجودَه واضحاً: وهو الظهور أو الرؤيا. كذلك، (سِفر التكوين 15/ 1) فإن كلمة الربّ وصلت إلى إبراهيم عبر الرؤيا؛ ويعني ذلك أن شيئاً على غرار إشارة حول وجود الله ظهر له، على شكل رَسول لمُخاطبته. وأيضاً فقد تراءى الرب لإبراهيم (سِفر التكوين 18/ 1) عبر ظهور ثلاثة ملائكة على أبيمالك (سِفر التكوين 20/ 3)، في الحُلم؛ وتراءى الرب للوط (سِفر التكوين 19/ 1) عبر ظهور ملاكَين، وتراءى لهاجر (سِفر التكوين 21/ 17) عبر ظهور ملاك، ومُجدّداً لإبراهيم (سِفر التكوين 22/ 11) عبر مُناداة آتية من السماء؛ وتراءى لإسحق (سِفر التكوين 26/ 46) عبر رؤية في الليل (أو خلال نومه، أو عبر الحُلم)؛ وليعقوب (سِفر التكوين 28/ 12) في الحُلم حيث قيل «وحلم حلماً، فإذا سُلّم مُنتصبٌ على الأرض...» وفي (سِفر التكوين 32/ 2) في مُواجهة الملائكة؛ وتراءى لموسى أيضاً (سِفر الخُروج 3/ 2) عندما تراءى الملاك في لهيب نار من وسط عُلّيقة. وأخيراً، وبعد حقَبة موسى (حيث حُدّدت الطريقة التي تحدّث فيها الله مُباشرةً إلى البشر في العهد القديم)، لطالما تحدّث عبر الرؤيا أو الحُلم: هكذا تحدّث إلى جدعون، وصموئيل، وإيليّا، وأليشع، وأشعيا، وحزقيال، وغيرهم من الأنبياء؛ وغالباً في العهد الجديد ما تحدّث إلى يوسف والقدّيس بطرس والقدّيس بولس والقدّيس يوحنّا الإنجيلي في الرؤيا.

ولكنَّه تكلّم مع موسى وحده بأسلوب غير عادي في جبل سيناء، وفي المظلّة؛ وإلى الكاهن في المظلّة وفي قُدس الأقداس في المعبد. لكنَّ موسى وعُظَماء الكَهنة من بعده، كانوا في رتبة ودرجة أعلى في مجال النِعَم الإلٰهيّة. وقد صرّح الله بذاته، بعبارات واضحة، أنه يُكلّم الأنبياء الآخرين عبر الأحلام والرؤيا، بينما يتحدّث إلى موسى عبده، كما يتحدّث رجل إلى صديقه. وقد ورد (سِفر العدد 12/ 6-7-8) على لسان الربّ ما يلي: «... إن يكن فيكم نبيّ فبالرؤيا أتعرّف إليه، أنا الربّ وفي حلم أُخاطبُه. وأمّا عبدي موسى فليس هكذا

بل هو على كلّ بيتي مؤتمن. فماً إلى فم أُخاطبُه وعياناً لا بألغاز وصورة الربّ يُعاين». وكذلك، ورد (في سِفر الخروج 33/ 11) ما يلي: «ويُكلّم الربّ موسى وجهاً إلى وجه، كما يُكلّم المرء صديقه ...» ومع ذلك، وبهدف مُخاطبة موسى على هذا النحو، كان الله يفعل ذلك عبر وساطة ملاك أو ملائكة، كما يبدو ذلك جليّاً في أعمال الرُسُل 7/ 35 و7/ 53، وفي رسالة القدّيس بولس إلى أهل غلاطية 3/ 19؛ لقد كانت المسألة مسألة رؤيا، ولكن أوضح من تلك الممنوحة إلى سائر الأنبياء. استناداً إلى ذلك، وعندما قال الله (سِفر تثنية الإشتراع 13/ 2): «إذا قام في وسطكم نبيّ أو حالم أحلام...»، فالصيغة الأخيرة ليست أكثر من تفسير للأولى. كذلك ورد (في سِفر يوئيل 3/ 1): «... فيتنبّأ بنوكم وبناتكم ويحلم شيوخكم أحلاماً ويرى شبّانكم رؤى ...»، وهنا أيضاً فُسّرت لفظة نبوءة بالحلم أو الرؤيا. بهذه الطريقة عينها، خاطب الله سليمان، واعداً إيّاه بالحكمة والغنى والمجد، إذ يقول النصّ (سِفر الملوك الأوّل 3/ 15): «فاستيقظ سليمان، فإذا هو حلم...». وبصورة عامّة لم يكن أنبياء العهد القديم المُميّزون يطّلعون على كلمة الله سوى عبر الأحلام والرؤى، أي عبر الخيال الذي كان يأتيهم خلال النوم، أو خلال حالة الانخطاف؛ وهذا الخيال هو لدى كلّ نبيّ حقيقيّ فائق للطبيعة، بينما هو إمّا طبيعيّ وإمّا مُصطنَع لدى الأنبياء الكاذبين.

وعن هؤلاء الأنبياء ذاتهم، قيل إنهم كانوا يتكلّمون عبر الروح؛ هذا ما كانت عليه الحالة (سِفر زكريّا 7/ 12) عندما قال النبيّ لليهود: «وجعلوا قلوبهم كالماس، لئلّا يسمعوا الشريعة والكلام الذي أرسله ربّ القوّات بروحه على ألسنة الأنبياء الأوّلين...». من هُنا، نرى بوضوح أن المُخاطبة عبر الروح أو الوحي، لم تكن الأسلوب الخاص الذي اعتمده الله للتكلّم، ومُختلفة بالتالي عن الرؤيا، طالما أن من قيل إنهم يتحدّثون عبر الروح كانوا أنبياء غير عاديّين، بحيث كانت كلّ رسالة جديدة تقتضي تفويضاً خاصّاً أو حُلماً جديداً أو رؤيا جديدة.

وضمن أنبياء العهد القديم الذين كانوا يتمتّعون بدعوة دائمة، كان بعضهم

مُطلقي السلطة والآخرون تابعين. وكان موسى الأوّل، وبعده عُظماء الكَهَنَة، كلّ في زمنه، لمُدّة تُضاهي المدّة التي بقيت فيها الكهنوتيّة مَلَكيّة؛ وبعد أن نبذ الشعب اليهودي الله رافضاً ملكه عليه، كان أولئك الملوك الخاضعون لحكم الله أيضاً أنبياءه؛ أمّا مهمّة عظيم الكَهَنة، فأصبحت مَنصباً. وعندما كانت مَشورة الله ضروريّة، كانوا يرتدون اللباس المُقدّس ويطرحون الأسئلة على الربّ، كما أمرهم به الملك، وكانوا يُحرَمون من مهمّتهم عندما كان الملك يرى ذلك مُناسباً. في الواقع، كان الملك شاول (سِفر صموئيل الأوّل 13/ 9) قد أمر بأن تُقدّم له المُحَرقَة وكذلك (سِفر صموئيل الأوّل 14/ 18) تابوت الله، وأن (الآية 19) يُترَك هنا، لأنه كان مُتقدّماً على أعدائه. وفي الفصل عينه، طلب شاول المشورة من الله. وبالأسلوب ذاته، قيل إن الملك داود وبعد تلقّي المسح، وقبل الاستيلاء على المملكة، طلب من الربّ إن كان عليه مُحاربة الفلسطينيّين في قُعَيْلة (سِفر صموئيل الأوّل 23/ 2)، وطلبَ من الكاهن أن يأتيه بالأفود (سِفر صموئيل الأوّل 23/ 9)، ليعرف إن كان عليه البقاء في قُعَيْلة أم لا. أمّا الملك سُليمان (سِفر الملوك الأوّل 2/ 27)، فعزل أبياتار عن كهنوت الربّ، وأقام صادوق الكاهن مكان أبياتار (الآية 35 من المصدر عينه). وبالتالي، فإن موسى وعُظماء الكَهَنَة، كما المُلوك الأتقياء الذين كانوا يطرحون الأسئلة على الله في كلّ المُناسبات غير العاديّة حول الموقف الذي يقتضي أخذه، أو الحَدث الذي يقتضي مُواجهته، كانوا جميعهم أنبياء مُطلقي السلطة. أمّا الأسلوب الذي كان يُخاطبهم به الله، فلم يكن أكيداً. والقول إن ارتفاع موسى إلى جبل سيناء، هو حلم أم رؤيا كما رؤيا سائر الأنبياء، مُخالف لذلك التمييز الذي يُقيمه الله بين موسى والأنبياء الآخرين (سِفر العدد12/ 6-7-8). والقول إن الله تكلّم أو ظهر كما هو بطبيعته الخاصّة، هو إنكار للاتناهِيْهِ، وعدم القُدرة على رؤيته، واستحالة إدراكه. والقول إنه يتكلّم عبر الوحي أو عبر بثّ الروح القُدس، بصفته الروح القُدُس، يعني الطبيعة الإلٰهيّة، ويعني جعل موسى مُساوياً للربّ، لأن «فيه يحلّ جميع كمال الألوهيّة حُلولاً جسدياً» (رسالة القدّيس بولس

إلى أهل قولسّي 2/ 9). وأخيراً فإن القول إنه يتحدّث عبر الروح القُدس بما يعني ذلك من نِعَم، أو مواهب الروح القُدس، فلا يمنحه شيئاً يفوق الطبيعة. في الواقع، يُهيِّئ الله البشر إلى التقوى والعدالة والرحمة والحقيقة والإيمان، كما إلى جميع أنواع الفضائل، الأخلاقيّة والفكريّة، عبر العقيدة، عبر المثَل، وفي عدّة مُناسبات طبيعيّة وعاديّة.

وطالما أن هذه الوسائل لا تُطبَّق على الله عندما كان يُخاطب موسى على جبل سيناء، لا يمكن تطبيقها عليه عند مُخاطبته عُظماء الكَهَنَة منذ كُرسيّ الرحمة. وبالتالي، ما هو الأسلوب الذي كان الله يُخاطب به هؤلاء الأنبياء المُطلقي السلطة في العهد القديم، والمولجين بطرح الأسئلة عليه؟ طالما أن الإجابة غير مُتوافرة، فالأمر أيضاً لن يكون معقولاً سوى من خلال الصوت. وفي زمن العهد الجديد، وبشأن الأنبياء المُطلقي السلطة، لم يكن يوجد غيرُ مُخلّصنا الذي كان في آن الله المُتكلّم والنبيّ الذي يتكلّم إليه الله.

وبالنسبة إلى الأنبياء التابعين ذوي الدعوة الدائمة، لا أجد أي مقطع يُثبت أن الله يُكلّمهم بصورة تفوق الطبيعة، بل بالأسلوب الذي يدعو فيه البشر إلى التقوى والإيمان والاستقامة والفضائل المسيحيّة الأخرى فقط. وعلى الرغم من أن هذا الطريق يقوم على تنشئة وتثقيف وتعليم البشر، كما على المُناسبات التي تدعوهم إلى الفضائل المسيحيّة، فهو مُرتبط على أي حال، بروح الله، أو الروح القُدُس (أي ما نُسمّيه في لُغتنا الظهور المُقدّس) [الروح المُقدّس]. في الواقع، لا يوجد فعل خيرٍ لا يكون عملاً من الله. لكنَّ هذه الأعمال ليست دائماً فائقة للطبيعة. فعندما نقول عن نبيّ إنه يتكلّم بروح الله، أو عبر روح الله، يجب أن يُفهَم ذلك على أنه يتكلّم وفقاً لإرادة الله، كما يُعلن عنها النبيّ الأعلى، وليس أكثر. في الواقع، لعلّ المعنى الأكثر شُيوعاً للفظة روح هو النيّة، وأسلوب التفكير والاستعداد لدى شخص مُعيّن.

في عهد موسى، كان سبعون رجلاً إلى جانبه يتنبّأون في مُخيّم

الإسرائيليّين. أمّا الطريقة التي خاطبهم الله فيها، فقد أُعلنت في سِفر العدد 11/ 25: «فنزل الربّ في الغَمام وخاطب موسى، وأخذ من الروح الذي عليه وأحلّه على الرجال السبعين، أي الشيوخ. فلمّا استقرّ الروح عليهم، تنبّأوا، إلّا أنهم لم يُثمروا». يترتّب جليّاً من هنا، أوّلاً: إن نبوءتهم باتّجاه الشعب، كانت في خدمة نبوءة موسى، وكانت تابعة له. في الواقع، لقد أخذ الله جزءًا من روح موسى لإعطائهم إيّاها، بحيث يتنبّأون كما يُريد موسى. ولولا ذلك، لما سُمِح لهم على الإطلاق بالتنبّؤ. والسبب هو (سِفر العدد 11/ 27) أنه ظهر تذمّر بسببهم أمام موسى، وأراد يشوع بن نون أن يمنعهم موسى من التنبّؤ، لكنَّ موسى رفض ذلك، وطلب من يشوع بن نون (سِفر العدد 11/ 29) ألّا يغار له. ثانياً: إن روح الله في هذا المقطع، لا تعني شيئاً غير استعداد النفس إلى إطاعة موسى ومُساعدته في إدارة الحكم. بالمُقابل، وإذا كان المعنى أنهم كانوا يملكون روح الله الجوهريّة، أي إن الطبيعة الإلٰهيّة كانت تمدّهم بالوحي من الداخل، فهذا يعني أنهم كانوا يملكونها بطريقة لا تختلف عن المسيح عينه؛ لأنه في المسيح وحده تُقيم روح الله حسيّاً. وروح الله تعني بالتالي موهبة ونعمة الله اللتين كانتا تقودان المُتعاونين مع موسى، إذ كانت روحهم مُشتقّة من الأخير. ويبدو أيضاً (سِفر العدد 11/ 16) أنهم كانوا يُشبهون مَن كان موسى قد جمعهم لعلمِهِ أنهم شيوخ وقادة الشعب؛ فالقول الحرفيّ هو التالي: فقال الربّ لموسى: «اجمع لي سبعين رجلاً من شيوخ إسرائيل الذين تعلم أنهم شيوخ الشعب وكتبتهم...»؛ وعبارة «تعلم أنهم شيوخ»، تعني أولئك الذين تُعيّنهم أو عيّنتهم ليكونوا على هذا النحو. والسبب هو أنه قيل قبل ذلك (سِفر الخروج 18) إن موسى، وبناءً على نصيحة حميه يترو، قد عيّن قُضاةً وقادةً من الشعب: أولئك الذين يخافون الله. وبين هؤلاء، كان السبعون الذين وضع فيهم الله روح موسى، ممّا حدا بهم إلى مُعاونة موسى في إدارة المملكة. وبهذا المعنى، قيل (سِفر صموئيل الأوّل 16/ 13-14)، إنه عند المسح، انقضّ روح الربّ على داود وفارق شاول. فالله قد منح نِعَمه إلى من اختاره ليحكم شعبه، ونزعها ممّن

نبذه، بحيث إن الروح هي الميل إلى خدمة الله وليست مُجرّد وحيٍ يفوق الطبيعة.

كذلك كان يتحدّث الله غالباً بواسطة إلقاء القرعة الذي يأمر به الذين تلقّوا منه سلطة مُعيّنة على الشعب. فبالتالي، نقرأ أن الله قد أظهر، بفضل إلقاء للقرعة أراده شاول، الخطأ الذي ارتكبه يوناتان الذي تذوّق قليلاً من العسل خلافاً للقَسَم الذي قام به الشعب (سفر صموئيل الأوّل 14/ 43). هذا وقد قسّم (سِفر يشوع 18/ 10) الله أرض كنعان على الإسرائيليّين عبر إلقاء القرعة الذي قام به يشوع في شيلو. كذلك، يبدو أن الله قد اكتشف (سِفر يشوع 7/ 16، إلخ) جريمة عاكان بهذه الطريقة. على هذا النحو، أظهر الله إرادته في العهد القديم.

هذا وقد استخدم جميع هذه الأساليب في العهد الجديد: مع مريم العذراء، عبر رؤيا خاصّة بالملاك؛ مع يوسف في الحلم؛ أيضاً مع بولس على طريق دمشق، في رؤيا لمُخلّصنا؛ ومع بطرس في الرؤيا الخاصّة بغطاء مُنسدل من السماء مع جميع أنواع لُحوم البهائم الطاهرة وغير الطاهرة، وكذلك في السجن عبر الرؤيا الخاصّة بالملاك؛ وأيضاً مع جميع الرُسُل وجميع كُتّاب العهد الجديد، عبر نِعَم روحه، وأيضاً مع الرُسُل (عبر اختيار مَتّيا مكان يهوذا الإسخريوطي) عن طريق القرعة.

وبالتالي، وطالما أن كلّ نبوءة تتطلب الرؤيا أو الحُلم (وهما الشيء نفسه عندما يكونان طبيعيَّيْن)، أو موهبة خاصّة من الله، نادراً ما تتوافر لدى الجنس البشريّ، إلى حدّ لُزوم الإعجاب بها عند مُشاهدتها؛ كذلك، وطالما أن تلك المواهب، وهي أحلام أو رؤى غير عاديّة، قد تأتي من الله عبر أعماله الفائقة للطبيعة والمُباشرة، بل أيضاً الطبيعيّة، وعبر وساطة أسباب ثانويّة، يجب اللجوء إلى العقل والمنطق للتمييز بين المواهب الطبيعيّة وتلك التي تفوق الطبيعة، كما بين الرؤى والأحلام الطبيعيّة والفائقة للطبيعة. وعليه، يجب على البشر أن يكونوا في غاية الاحتراز والحذر عندما يُطيعون صوت أي شخص يزعم النبوّة،

أو يطلب منّا إطاعة الله عبر طريق مُعيّن يعرضه على أنه طريق السعادة. في الواقع، من يدّعي تعليم البشر هذا الطريق إلى سعادة بهذا القَدر، يدّعي مُلكَه عليهم. بعبارات أخرى، يَدّعي توجيههم وبَسط حكمه عليهم، وهو أمر يرغب به كلّ فرد بصورة طبيعيّة: سيكون التشكيك بطُموحه وتدجيله مَوقفاً في مُنتهى الفطنة. بالتالي، على كلّ شخص أن يَتمعّن به ويختبره قبل منحه الطاعة، إلّا إذا سبق وأن مُنِحَت له عبر تأسيس الدولة، كما عندما يكون النبيّ هو الحاكم المُطلق المدني الذي خوّله الحاكم المُطلق المدني. هذا وما لم يكن كلّ فرد من الشعب مُخوّلاً للتمعُّن في الأنبياء والأرواح، سيكون تحديد الإشارات عبثيّاً، تلك الإشارات التي تسمح لكلّ شخص بالتمييز بين من يجب اتّباعهم ومن لا يجوز اتّباعهم. وعليه، وطالما أن تلك الإشارات موضوعة (سِفر تثنية الاشتراع 13/ 1، ألخ) لمعرفة الأنبياء، كما لمعرفة الأرواح (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 4/ 1، ألخ)، وطالما أن النُبوءات مُتعدّدة في العهد القديم، والمَواعظ كثيرة في العهد الجديد ضد الأنبياء، وطالما أن عدد الأنبياء الكاذبين هو عادةً أكبر بكثير من الأنبياء الصادقين، على كلّ شخص التنبّه من أن طاعته لهم ستكون على مسؤوليته الخاصّة. وفي شأن وجود أنبياء كذّابين يفوق عددهم الأنبياء الصادقين، يظهر ذلك من خلال ما يلي: عندما استشار آحاب (سِفر الملوك الأوّل 22) أربعمئة نبيّ، كانوا جميعاً كاذبين عدا النبي ميخا. وقبل زمن الأسر بقليل، كان الأنبياء عموماً كذّابين. وقد قال الربّ لإرميا (سِفر إرميا 14/ 14): «... إن الأنبياء يَتَنَبّأون باسمي كذباً، وأنا لم أرسلهم ولم آمرهم ولم أُكلّمهم. إنما يتنبّأون لكم برؤيا كاذبة وبالعِرافة والباطل ومكر قلوبهم». كذلك، فقد أمر الله الشعب عبر فم نبيّه إرميا (23/ 16) بعدم إطاعتهم: «هكذا قال ربّ القوّات: لا تسمعوا لكلام الأنبياء الذين يتنبّأون لكم ويخدعونكم. يتكلّمون برؤيا قلوبهم لا بما يخرج من فم الربّ».

وبالتالي، وبما أن تلك الخلافات كانت تحصل في زمن العهد القديم بين الأنبياء الذين كان بعضهم يعارض بعضاً سائلين: متى تخلّت عني الروح

للذهاب إليك؟ كما كان الحال بين ميخا ومن بقي من الأنبياء الأربعمئة، الذين نَعتَ بعضهم بعضاً بالكذب (سِفر إرميا 14/ 14)؛ وفي أيّامنا، وبنتيجة الخلافات بشأن العهد الجديد، بين الأنبياء الروحيّين، كان يقتضي في حينه، كما يقتضي حالياً، على كلّ شخص استخدام عقله الطبيعي وتطبيق تلك القواعد التي منحنا إيّاها الله للتمييز بين الحقّ والباطل على أي نبوءة. ضمن تلك القواعد في العهد القديم، كانت إحداها عقيدة مُطابقة للعقيدة التي علّمها موسى، النبيّ والحاكم والمُطلق؛ والأخرى، كانت القدرة العجائبيّة على التنبّؤ بما قد يُحدثه الله، كما سبق وذُكر استناداً إلى سِفر تثنية الاشتراع 13/ 1، إلخ. وفي العهد الجديد، لم تتوافر سوى إشارة واحدة؛ كانت التبشير بالعقيدة القائلة إن يسوع هو المسيح، أي ملك اليهود الموعود في العهد القديم. وكلّ من كان يُنكر هذه المادّة كان نبيّاً كاذباً. في الواقع، لقد تكلّم القدّيس يوحنا (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 4/ 2، إلخ) بصراحة عن أسلوب اختبار الأرواح، بهدف معرفة مصدرها من عند الله أم لا. وبعد قوله بإمكانيّة ظهور أنبياء كاذبين، قال: «وما تعرفون به روح الله هو أن كلّ روح يشهد ليسوع المسيح الذي جاء في الجسد كان من الله». وبعبارات أخرى، فهو مقبول ومُخوّل لأن يكون نبيّ الله، ليس بسبب تقواه، أو لأنه من المُختارين بسبب اعترافه وتعليمه وتبشيره بأن يسوع هو المسيح، بل لأنه معروف. في الواقع، يتكلّم الله أحياناً عبر أنبياء لم يقبل بشخصهم؛ هذا ما فعله مع بلعم وهكذا توقّع موت شاول عبر ساحرة عين دور. والأمر هو عينه في الآية التالية (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 4/ 3): «وكلّ روحٍ لا يشهد ليسوع لم يكن من الله ذاك هو روح المسيح الدجّال...» وبالتالي، فإن القاعدة مُكتملة من الناحيتين: فالنبيّ الصادق هو من يُبشّر بأن المسيح قد أتى بشخص يسوع؛ والنبيّ الكذّاب هو من ينكر مجيء المسيح، وهو الذي يبحث عنه لدى دجّال آتٍ سيقطف هذا المجد لنفسه دون وجه حقّ- وهذا ما يُسمّيه الرسول بالمسيح الدجّال. وعليه، يترتّب على كلّ شخص أن يختبر هويّة النبيّ المُطلق السلطة. وبعبارات أخرى، عليه أن يختبر هويّة مُعاون

الله على الأرض، ومن يملك مُباشرةً بعد الله السلطة لحكم المسيحيّين. وعلى كلّ شخص أن يتّخذ بمثابة قاعدة له تلك العقيدة التي أمر بتعليمها مُعاون الله باسمه؛ ويجب أن يختبر كلّ شخص عبر تلك القاعدة، حقيقة تلك العقائد التي ينشرها الأنبياء المزعومون، مع المعجزات أو من دونها. فإذا ما وجدنا أن تلك العقيدة مُخالفة للقاعدة، وجب القيام بما فَعله من ذهبوا لرؤية موسى بهدف التذمّر من بعض المُتنبّئين في المُخيّم، والمشكوك في أمر الإجازة لهم بذلك. ويجب أن يُترك أمر دعم أو منع الأنبياء إلى الحاكم المُطلق، كما فعل هؤلاء مع موسى، وفقاً لحكمه الخاص[2]. فإذا ما قام الحاكم المُطلق بإنكارهم، فلا يجوز إطاعة أقوالهم؛ وإذا ما اعترف بهم، وجب إطاعتهم كما يُطاع من منحهم الله جزءًا من روح حاكمِهم المُطلق. في الواقع، عندما لا يَعتبر المسيحيّون حاكمهم المُطلق نبيّاً من أنبياء الله، عليهم إمّا اعتبار أحلامهم الخاصّة بمثابة نبوءات يودّون أن يُحكَموا وفقاً لها، واعتبار اعتداد قُلوبهم بمثابة روح الله؛ وإمّا أن يتحمّلوا حكم أمير أجنبي، أم حكم أي شخص من طبيعة مُشابهة لطبيعتهم، قادرٍ على سلب عُقولهم عبر الافتراء على الحُكم إلى حدّ التمرّد، دون أي مُعجزة أخرى تُبرّر مهمّتهم، سوى مُجرّد نجاح غير عادي أحياناً؛ كذلك قد تكون المهمّة مُبرّرة عبر عدم المُعاقبة التي تُدمّر جميع القوانين الإلٰهيّة والبشريّة، مؤديّةً بأي نظام أو حكم، كما بأي مُجتمع إلى عنف الفوضى الأولى وإلى الحرب الأهليّة.

---

(2) كما نرى، إن المسألة النبويّة (انتقال كلمة الله) هي مسألة سياسيّة: فالنبيّ الحقيقي ليس فقط من يُقرّ بأن «يسوع هو المسيح»- وهو اقتراح فريد وبسيط ينسب له هوبز قانون الإيمان المسيحي برُمّته (راجع الفصل 43) - بل أيضاً هو الذي يقبل به الحاكم المُطلق ويعترف بصفته النبويّة. وتوضح نهاية الفصل هذه النقطة دونما التباس: في الدرجة الأخيرة، الكلمة الفصل هي للحاكم المُطلق المدني المُخوّل بالتمييز بين الأنبياء الكاذبين والصادقين. وكان موسى في زمانه، يُميز بين الأنبياء الصادقين والكاذبين: وقد كان يقوم بذلك بصفته الحاكم المُطلق المدني على إسرائيل. وعليه، فإن المسألة النبويّة هي في صلب المشكلة السياسيّة.

37

في المعجزات وفي فوائدها

تَظهر أفعالُ الله المُذهلة عبر المُعجزات، المعروفة أيضاً بالعجائب. وطالما أن غالبيّتها تحدث للإعلان عن أوامره في مُناسباتٍ حيث، تكون عند انتفائها، موضوعَ شكٍّ لدى البشر (مُتّبعين بذلك منطقهم الطبيعي الخاص) في المسائل التي أمر الله بها أو لم يأمر، وتُسمّى عادةً في الكتاب المُقدّس بالإشارات إذ هي تُظهر وتُشير مُسبقاً إلى ما قد يقوم به الله القدير.

لذلك، بُغية فهم ماهيّة المُعجزة، يجب بدايةً فهم الأعمال التي تُدهش الناس وتبهرهم. ولا يوجد أكثر من أمرين يجعلان البشر يُذهَلون للحدث. الأوّل: هو تميّزه بالغرابة، أي ألا يقع الحادث عينه أكثر من مرّة، أو أن يكون قد وقع نادراً؛ الثاني: هو، وبعد حُدوثه، ألّا تكون أساليب حُدوثه طبيعيّة، بل أن تكون عبر تدبير مُباشر من الله. بالمُقابل، عندما نرى سبباً طبيعيّاً مُمكناً، ومهما كان الحدث المُشابه نادراً، أو لو كان الأمر عينه حدث بشكل مُتكرّر، ومهما استحال تصوّر وسيلته الطبيعيّة، فلن يُثير الدهشة ولن يكون بمثابة مُعجزة.

وعليه، فلو نطق الحصان أو البقرة، لكان الأمر مُعجزة؛ والسبب، هو غرابة الأمر وصعوبة تخيّل سببه الطبيعي. كذلك، سيُشكّل مُعجزةً إنتاج نوع جديد من الكائنات الحيّة، إذ هو انحرافٌ غريب آتٍ من الطبيعة. ولكن، عندما

يلد كائن بشريّ أو يلد حيوانٌ شبيهه، وعلى الرغم من جهلنا لكيفيّة حدوث العمليّة في كلتا الحالتين، لن يكون الأمر مُعجزةً لأنه رائج. وبالطريقة عينها، إذا حُوّل الإنسان إلى حجر أو إلى عمود، سيُشكّل الأمر مُعجزة لأنه غريب؛ ولكن، إذا حُوّلت قطعة خشب إلى عمود، فلن تكون المسألة مُعجزة لأنها رائجة. ومع ذلك، لا نعرف في هذه الحالة أو في تلك، ماهيّة الآلية الصادرة عن الله التي تؤدّي إلى حُدوث تلك الأمور.

هذا وقد شكّل أول قوس قزح ظهر في العالم مُعجزةً، لأنه كان الأوّل من نوعه، وفي مُنتهى الغرابة؛ وكان بمثابة إشارة مُرسَلة من الله، من السماء إلى شعبه، مؤكّداً له توقّف الدمار العالمي بسبب المياه. لكن، وحالياً، لم تعد هذه الظواهر مُعجزاتٍ لأنها مُتكرّرة، وذلك بالنسبة إلى من يعرف أسبابها الطبيعيّة، وبالنسبة إلى من يجهلها. إضافةً إلى ذلك، هناك أعمال عديدة نادرة حاصلة بفعل مَهارة الإنسان؛ ومع ذلك، وعند معرفتنا بإنتاجها، ووسيلة ذلك الإنتاج، لن نعتبرها ضمن المُعجزات، لأنها غير مصنوعة مُباشرةً من الله، بل بوساطة الصناعة البشريّة.

إضافةً إلى ذلك، وبما أن الإدراك والدهشة يَنتُجان عن المعرفة والخبرة التي يملكها كلّ شخص بنسبة مقبولة، يؤدّي ذلك إلى جعل الأمر ذاته مُعجزةً بنظر شخص مُعيّن، وحدثاً عاديّاً بنظر شخص آخر. بهذه الطريقة، يُصاب الجَهَلة والمؤمنون بالخُرافات بالدهشة أمام تلك الظواهر بدرجة أعلى من غيرهم، المُدركين أنها آتية من الطبيعة (وهي ليست من عمل الله المُباشر، بل من عمله العادي)، فلا يُعجَبون بها على الإطلاق. على سبيل المثال، اعتبَرت عامّة الناس أن كُسوفات الشمس والقمر هي ظواهر تفوق الطبيعة، فيما تمكّن بعضهم الآخر من توقّع الساعة الفعليّة التي ستحدُث فيها، بفضل معرفتهم لأسبابها الطبيعيّة. وإمّا أن يعمدَ أحدُهم، وبعد علمه بالنشاطات الخاصّة العائدة لشخص جاهل وساذج، إلى إطلاعه عمّا فعله في فترة مُحدّدة بعد التآمر والتجسّس عليه،

فيعتقد الشخص المذكور أن هذه مُعجزة؛ بالمُقابل، لن يكون من السهل حدوث مُعجزات من هذا النوع مع الأشخاص المُتيقّظين والفَطنين.

بالتالي، فإن طبيعة المُعجزة تقتضي بأن تحصل لإعطاء مِصداقيّة لمُرسَلي الله، لكَهَنَتِه وأنبيائه، بحيث نتمكّن من معرفة أنهم مَدعوّون ومُرسَلون ومُستخدمون من الله، وأن هذه الوسيلة تجعلنا مُستعدّين بأفضل قَدر مُمكن على إطاعتهم. يترتّب على ذلك، أنه وعلى الرغم من خلق الكون، وبعد تدمير جميع الكائنات الحيّة في الطوفان العام، وهي أعمال مُذهلة، مع ذلك، وبما أن هذه الأعمال لم تحصل لإعطاء مِصداقيّة لأي نبي، أو لأي كاهن من كَهَنَة الله، لم تُطلق عليها تسمية المُعجزات. والسبب هو أنه مهما كان العمل مُذهلاً، فلن يكمن الذهول في إمكانيّة حُدوث المُعجزة، لأن البشر يعلمون تلقائيّاً أن القدير قادر على فعل كلّ شيء، بل يكمن في حدوثه بنتيجة صلاة أو كلمة مُعيّنة. وبالعكس، فإن أعمال الله في مصر المُنفّذة على يد موسى، كانت مُعجزات بالمعنى الحقيقي، لأن تلك الأعمال كانت حاصلةً مع نيّة جعل شعب إسرائيل يعتقد أن موسى أتى إليه، ليس بهدف مصلحته الشخصيّة، بل بمثابة مُرسَل من الله. وعليه، وبعدما أمر بتحرير الإسرائيليّين من عُبوديّتهم المصريّة، وعندما قال موسى لله (سِفر الخروج 4/ 1) : «... وإن لم يُصدّقوني، ولم يسمعوا لقولي، بل قالوا: لم يتراء لك الربّ؟»، أعطاه الله قدرةً على تحويل العصا التي كانت بيده إلى حيّة، وبعدها إلى تحويل الحيّة مُجدّداً إلى عصا؛ وبعدها طلب منه أن يُدخل يده إلى عبّه بحيث أصبحت برصاء، ثم طلب منه سحبها فعادت كسائر جسده - وكلّ ذلك (سِفر الخروج 4/ 5): «لكي يُصدّقوا أن قد تراءى لك الربّ إله آبائهم...». وإذ لم يكن كلّ ذلك كافياً، أعطاه القدرة على تحويل الماء إلى دم. وبعد أن قام بكلّ تلك المعجزات أمام الشعب، قيل (سِفر الخروج 4/ 31): «فآمن الشعب...». ولكن، وخوفاً من فرعون، لم يتجرّأ الشعب على إطاعته. بالتالي، أدّت كلّ الأعمال الأخرى المُنفّذة بهدف مُضايقة فرعون والمصريّين إلى جعل الإسرائيليّين يؤمنون بموسى، وأصبحت بالمعنى الحقيقي

مُعجزات. وبالطريقة عينها، وإذا ما نظرنا في كلّ المُعجزات التي صنعها موسى والأنبياء الآخرون، إلى حين الأسر، وكذلك في مُعجزات مُخلّصنا ورُسُله من بعده، نُلاحظ أن هدفها هو إثارة الإيمان وتقويته، بحيث من يقوم بالمُعجزات لا يتصرّف من تلقاء ذاته، بل لأنه مُرسَل من الله. ونُلاحظ في الكتاب المُقدّس أن هدف المُعجزات هو إثارة الإيمان، على وجه غير شامل لدى البشر كافة، المُختارين منهم أو المنبوذين، بل لدى المُختارين فقط، أي أولئك الذين قرّر الله أن يكونوا من رعيّته. في الواقع، إن جُروح مصر العجائبيّة تلك، لم تكن تهدف إلى هداية فرعون، طالما أن الله كان قد قال لموسى مُسبقاً إن ذلك قد يُقسّي قلب فرعون الذي لن يدَع الشعب يرحل. وبالتالي، وعندما أباح له الرحيل، لم تكن المُعجزات التي أقنعته بذلك، بل المصائب هي التي أرغمته على ذلك. وكذلك الأمر في شأن مُخلّصنا الذي قيل (إنجيل القدّيس متّى 13/ 58) عنه إنه لم يُكثر من المُعجزات في وطنه، لعدم إيمان الناس هناك. كما قيل (في إنجيل القدّيس مرقس 6/ 5) «ولم يستطع أن يُجري هناك شيئاً من المُعجزات...» بدل أن يُقال إنه لم يُكثر من المُعجزات. وليس السبب لأنه يفتقد إلى القدرة، وهو قول قد يكون تجديفاً على الله، كما ليس هدف المُعجزات هداية غير المؤمنين إلى المسيح، طالما أن هدف جميع مُعجزات موسى والأنبياء ومُخلّصنا ورُسُله، هو ضمّ أكبر عدد من الناس إلى الكنيسة؛ ولكن وبما أن هدف مُعجزاتهم كان ضمّ المزيد من الناس إلى الكنيسة (ليس كلّ الناس)، بل من كان يقتضي خلاصهم، أي من اختارهم الله. وبالتالي، ولمّا كان مُخلّصنا مُرسَلاً من أبيه، لم يتمكّن من استخدام سلطته لهداية أولئك الذين نبذهم أبوه. ومن يُعلّق على هذا المقطع من القدّيس مرقس يقول: إن عبارة «لم يستطع» قد وُضعت مكان عبارة «لم يشأ»؛ وهم إن قالوا ذلك، لا يعطون المثل في اللغة اليونانيّة (حيث تُستخدم عبارة «لم يشأ» أحياناً مكان عبارة «لم يستطع» بالحديث عن الأشياء الجامدة ودون إرادة؛ بينما عبارة «لم يستطع» مكان عبارة «لم يشأ»، غير موجودة في أي مكان على الإطلاق)؛ وهذا ما يجعل المسيحيّين

الضعفاء مُتعثّرين، كما لو كان المسيح لا يستطيع أن يقوم بالمُعجزات سوى مع الأشخاص الذين يُصدّقون ما يُقال دونما تحفّظ.

انطلاقاً من هُنا، واستناداً إلى ما قيل عن طبيعة المُعجزة وفائدتها، يمكن تحديدها على الوجه التالي: إنها عمل من الله (مُختلف عن عمليّة تحقيقه، جارٍ عبر الطبيعة، خلال تنظيم عمليّة الخلق)، مُنفّذ بهدف إظهار مهمّة سلطة غير عاديّة أمام من يختارهم الله من أجل خلاصهم.

يُستنتجُ من هذا التحديد، أوّلاً، أنه في كلّ مُعجزة، ليس العمل المُحقّق نتيجة فضيلة مُعيّنة مُتوافرة لدى النبيّ، لأنه نتيجة تدبير الله المُباشر، أو بعبارة أخرى: لقد قام به الله دون استخدام النبيّ على أنه سببٌ تابع.

ثانياً، يُستنتج أن الشيطان أو الملاك أو أي روح مخلوقة، لا يستطيع أن يقوم بمُعجزة. والسبب هو أن المُعجزة تحدث فقط بموجب أي علم طبيعيّ، أو بموجب التعويذ، أي بواسطة الألفاظ. وإذا استطاع السَحَرَة أن يقوموا بالمُعجزة بموجب سلطتهم المُستقلّة، فيعني ذلك أنه توجد قوّة لا تأتي من الله- وهذا ما ينكره الجميع؛ وإذا ما قاموا بالمُعجزة بموجب سلطة مُنِحت لهم، فيعني هذا أن العمل ليس من تدبير الله المُباشر، بل هو تدبير طبيعيّ- وليس الأمر بالمُعجزة.

ويبدو أيضاً أن بعضَ نُصوص الكتاب المُقدّس تنسب تحقيق العجائب (وهي تُساوي المُعجزات المُباشرة التي يصنعها الله)، إلى بعض خُدَع السحر والتعويذ. فعلى سبيل المثال، وعندما نقرأ أنه بعد إلقاء العصا على الأرض أصبحت حيّة، «فصنع سَحَرَة مصر كذلك بسحرهم» (سِفر الخروج 7/ 11)؛ وبعد أن حوّل موسى أنهار وقنوات وأحواض وخزّانات المياه في مصر إلى دم، «صنع كذلك سَحَرَة مصر بسِحرهم...» (سِفر الخروج 7/ 22)؛ وأخيراً، وبعد أن أمر موسى بإصعاد الضفادع على أرض مصر، بموجب سلطة الله (سِفر الخروج 8/ 3): «صنع كذلك السَحَرَة بسحرهم وأصعدوا الضفادع إلى أرض مصر». فعندما نقرأ ذلك، ألا نميل إلى نسبة المُعجزات إلى أعمال السحر، أو بعبارة أخرى إلى فعالية وقع الألفاظ، والاعتقاد أن هذا الأمر مُدوَّنٌ في هذه المقاطع

وفي مَقاطع مُشابهة؟ ومع ذلك، لا يوجد مكان في الكتاب المُقدّس يُحدّد السحر. فإن لم يكن السحر، كما يظنّ العديد، عمليّة تأثيرات غريبة عبر الصِيَغ والألفاظ، بل تدجيلاً، وَوَهماً مُحدَثاً بوسائل عاديّة - بعيدة كلّ البُعد عن كلّ ما يفوق الطبيعة، إلى حدّ عدم احتياج الدجّالين إلى دراسة الأسباب الطبيعيّة لإحداثها، بل إلى الجهل العادي للجنس البشري، وإلى غَبَاوته وإيمانه بالخُرافات- ستكون النصوص التي تَظهر وكأنها تدعم قوّة السِحر والحِيَل والخِدَع السحريّة، ذات معنى مُختلف عن ذلك الذي تعنيه للوهلة الأولى.

في الواقع، لا شكّ أنه لا تأثير للألفاظ سوى على الذين يفهمونها؛ وبالتالي لا هدفَ منها سوى إيصال نيّات أو أهواء المُتكلّمين، وبالتالي، إحداث الأمل، الخوف، أو أهواءً أخرى، أو مفاهيم أخرى لدى المُستمع. لذلك، عندما تبدو العصا على شكل حيّة، وتبدو المياهُ دماً، وتبدو أيُّ مُعجزة أُخرى فعلَ سحر، وطالما لم يهدف ذلك إلى التأثير الإيجابي على شعب الله، لن تتأثّر العصا ولا المياه، وكذلك لن يتأثّر أي شيء آخر بالسحر، أي لن تُسيّره الألفاظ، عدا المُشاهد، بحيث تكمن كلّ المُعجزات في أن الساحر يخدع عالمه، وهذا ليس بمُعجزة، بل عمليّة سهلة التحقيق.

في الواقع، إن جهل الناس كبير إلى حدّ أن استعدادهم للخطأ بشكل عام، وبخاصّة لدى الذين لا يعرفون سوى القليل عن الأسباب الطبيعيّة، عن طبيعة البشر ومصالحهم، يؤدّي بهم إلى الوقوع في خِدَع عديدة وسهلة. فقبل أن ينتشر علم الفلك، ما هي السمعة حول القدرة العجائبيّة التي كان سيتمتّع بها من كان سيُعلن إلى الشعب أن الشمس سوف تظلم في ساعة مُحدّدة أو في يوم مُحدّد؟ لو لم تكن ألعاب الخفّة حالياً مُمارسة رائجة، لكان اللاعب عند تحريكه الأقداح وأشياءه الأخرى، سيوحي بإنجاز عجائبه بفضل القُدرة التي يملكها من الشيطان على الأقلّ. هذا ومن تعلّم التكلّم عبر استنشاق الهواء (الذي كان يُسمّى في العصور القديمة بالمُتكلّم من بطنه)، بحيث لا يبدو ضعف صوته آتياً من ضعف جهاز التكلّم، بل من المسافة، قد يوهم عدداً من الناس

أن الصوت آتٍ من السماء أو أي شيء آخر. أمّا الفرد اللبق الذي يطّلع على سيرة شخص مُعيّن، عبر خرق الأسرار والاعترافات الخاصّة المنقولة إلى شخص آخر، بشأن أفعاله ومُغامراته السابقة، فليس بالأمر العسير؛ ومع ذلك، هناك الكثيرون الذين يحوزون عبر هذه الأساليب على سمعة العرّافين. لكنَّ الأمر قد يطول في إحصاء الناس المُنتمين إلى هذه الفئة، والتي كان اليونانيّون يُسمّونَهم بالمُتحكّمين بالأشياء المُذهلة، بالرغم من أن ما يقومون به، إنما يفعلونه بفضل لباقتهم الشخصيّة. فإذا ما نظرنا من ناحية عمليّات التدجيل المُدبّرة عبر التواطؤ، لن يكون أي شيء مُستحيل التحقيق، فيكون تصديقه مُستحيلاً: فإذا ما اجتمع شخصان، وتظاهر أحدهما بأنه أعرج، وتظاهر الثاني بشفائه عن طريق السِحر، سوف يخدعان عدّة أشخاص؛ ولكن إذا ما اجتمع عدّة أشخاص، فتظاهر أحدهم بأنه أعرج، وتظاهر الثاني بشفائه، وكانت البقيّة شاهدة على الحدث، سيزداد عدد المخدوعين.

أمام هذه القدرة لدى الجنس البشريّ على تصديق المُعجزات المزعومة بسرعة، لن تكون أفضل حيطة، بل ستكون الوحيدة، تلك التي أمر بها الله موسى (كما سبق وذكرت في الفصل السابق)، في بداية الفصل الثالث عشر ونهاية الفصل الثامن عشر من سِفر تثنية الاشتراع: إنه لا يجوز أن نَعتبر نبيّاً من يُعلّم ديناً مُختلفاً عن الدين الذي وضعه مُعاون الله (الذي كان في حينه موسى) ولا من لم يتحقّق توقّعُه (وإن كان يعلّم الدين ذاته). وبالتالي، فإن موسى في زمنه، وكذلك هارون وخلفاؤه في زمنهم، والحاكم المُطلق على شعب الله، مُباشرة بعد الله نفسه، أي رئيس الكنيسة في جميع الأزمنة، يجب أن يكونوا جميعهم محطّ استشارة لمعرفة العقيدة التي وُضِعت، قبل منح المصداقيّة لأي مُعجزة مزعومة أو نبيّ مزعوم. عندما يتم ذلك، يجب مُشاهدة المُعجزة المزعومة تحدث، واستخدام جميع الوسائل المُمكنة للنظر في مسألة حُدوثها الفعليّ؛ ولكن، هذا ليس بكلّ شيء: يجب النظر في مسألة استحالة القيام بالأمر عينه على يد أحدهم بموجب قوّته الطبيعيّة، بل بموجب تدبير الله المُباشر. وهنا

أيضاً، يجب اللُجوء إلى مُعاون الله الذي سلّمناه قُدُراتنا الخاصّة على النظر في الأشياء، في شأن الأمور المشكوك بها. على سبيل المثال، إذا زعم أحدهم أنه، وبعد التلفّظ ببعض الكلمات على قطعةٍ من الخبز، فعمد الله للتّو إلى تحويل هذا الخبز إلى إلٰه أو إلى إنسان، أو إلى الاثنين معاً، وأنه على الرغم من ذلك كان لا يزال يُشبه الخبز، كما كان الحال على الدوام، لا لُزوم لأن يعتقد أحد أن التغيير قد حصل فعليّاً[1]، وبالتالي لا لُزوم للخوف منه قبل أن يَسأل الله عبر نائبه أو مُعاونه، عمّا إذا تحقّق الأمر أم لا. فإن كانت الإجابة بالنفي، لا يجوز سوى اتّباع ما قاله موسى (سِفر تثنية الاشتراع 18/ 22): «... فذلك الكلام لم يتكلّم به الربّ، بل للاعتداد بنفسه تكلّم به النبيّ، فلا تَهبهُ». لكن، وإن قال إن الأمر حصل، فلا يجوز مُناقضة من يتكلّم. كذلك، وإن لم نُشاهد المُعجزة، بل سمعنا فقط أخباراً عنها، ويجب استشارة الكنيسة الشرعيّة، أي قائدها الشرعي لمعرفة المصداقيّة التي يجب منحها لمن ينقلها. هذا هو أكثر الأمور شيوعاً لمن يعيشون اليوم في ظلّ حُكّام مُطلقين مسيحيّين. في الواقع، وفي زمننا، لم أجد أحداً شاهد حُدوث عجيبة مُماثلة، تحققّت عبر جاذبيّة مُعيّنة، أو لفظة مُعيّنة، أو صلاة أحدهم، وأقصد العجيبة التي لا يظنّها أي شخص متوسّط البصيرة خارقاً للطبيعة. كذلك، لم تعد المسألة مسألة معرفة ما إذا كان ما نُشاهده هو مُعجزة، أو ما إذا كانت المُعجزة التي نسمع أو نقرأ قصّتها هي واقع وليست بفعل القول أو القَلم. ولمزيد من الوضوح، المسألة هي معرفة ما إذا كانت القصّة تنقل الحقيقة أم هي مُجّرد كذب. لا يستطيع أن يحكم كلّ فرد في هذه المسألة استناداً إلى منطقه الخاص، أو إلى ضميره؛ بل هذا الأمر مُرتبطٌ بالعكس بالمنطق العام، أي منطق مُعاون الله المُطلق، إذ إننا في الحقيقة، جعلناه الحَكَم، عندما منحناه السلطة المُطلقة للقيام بما هو ضروريّ لسلامنا والذود عنّا. فالفرد يتمتّع بالحُريّة (لأن الفكر حُرّ) في تصديق أو عدم

(1) حول انتقاد سرّ القربان.

تصديق (في قرارة نفسه) هذه الأفعال التي تُقدّم له على أنها مُعجزات. وهذا الفرد عينه سوف يُقرّر إن كانت المسألة مُعجزة أو أُكذوبة، نسبةً إلى العدد الهائل للمنافع المُحقّقة ممّن يُنادون أو يُعطون رصيداً للمُعجزات. وعندما يحين الإقرار بهذا الإيمان، يجب أن يخضع المنطق الخاص إلى المنطق العام[2]، أي إلى مُعاون الله. أمّا معرفة من هو مُعاون الله، قائد الكنيسة، فهذا ما سوف يتم النظر فيه لاحقاً وفي مكانه.

---

(2) المنطق الخاص / المنطق العام : طالما أن هوبز قد قال إن الفكر حُرّ، لكن، وفي أساليب التعبير الخارجيّة والاجتماعيّة، يخضع المنطق الخاص إلى المنطق العام. هذا هو صلب موضوع «المُعجزات». إذا استوجبت المُعجزة فاصلاً بالنسبة إلى السببيّة الطبيعيّة، أو إلى تعليقها، وهذا أمر يستطيع أن يفعله الله القدير، فإن الفصل في صحتها مُرتبط بالحاكم المُطلق، لأن السلم الأهليّ معنيّ بالأمر. حول مسألة المُعجزات المقبولة هذه، أيّ المُعجزات العامّة، نرى أن «الضمير الحميم» ليس عنصر الإيمان.

38

في معنى الحياة الأبديّة والجحيم والخلاص والعالم الآتي والفِداء[1] في الكتاب المُقدّس

لمّا كان الحِفاظُ على المُجتمع المدني مُرتبطاً بالقضاء، والقضاء مُرتبطاً بسلطة الحياة والموت، والمُكافآت الأخرى والعُقوبات الأقل شدّةً، والسلطة مُتوافرة لدى الذين يملكون سلطة الدولة المُطلقة، فلن يكون الحفاظ على الدولة مُمكناً حيث يتمتّع شخص مُختلف عن الحاكم المُطلق بالقُدرة على منح مُكافآت أقوى من الحياة، وعلى فرض عُقوبات أشد من الموت[2]. هذا وطالما أن

---

(1) إن خلفيّة هذا الفصل هي قضيّة الوجود المُتناهي. ليست الدولة عند هوبز على شكل مدينة أرضيّة، هذا الدهليز الذي يقود الكائنات الخاضعة إلى سعادة المدينة السماويّة. منذ زمن، ومنذ مارسيل دو بادو، جعلت فلسفة الأمور المدنيّة الحياة المدنيّة بمثابة بحث عن الحياة المُكتفية في هذا العالم؛ ولدى هوبز، كما لدى بودان، تُشكّل الدولة هدفاً بحدّ ذاتها.

(2) إن قضيّة خلاص الروح قضيّة ثانويّة بالنسبة إلى قضيّة أخرى مطروحة على البشر وهي: المُحافظة على الذات. فالدولة قد أسّسها البشر إرادياً بهدف حياة مُكتفية، ولا وجود لأيّ سلطة خارج سلطة الحاكم المُطلق: في الحياة الراهنة، ترتبط مسائل الوجود المُتناهي بحكم الأمور المُتناهية.

الحياة الأبديّة هي مُكافأة أكبر من الحياة الراهنة، وأن القلق الدائم هو عُقوبة أشدّ من الموت الطبيعي، من المُستحسن أن ينظر كلّ واحد بجديّة ـ ضمن أولئك الراغبين (عبر إطاعة السلطة) في تفادي كوارث الفوضى والحرب الأهليّة ـ في معنى الحياة الأبديّة والقلق الأبدي في الكتاب المُقدّس؛ وفي ماهيّة الجرائم المُرتكبة وضد من ارتُكِبت، التي من أجلها يجب أن يعتريَ البشَرَ القلقُ الدائم، وفي ماهيّة الأفعال التي ينالون بها الحياة الأبديّة.

بدايةً، لقد وُلد آدم[3] في ظُروف كانت ستجعله يستفيد دون انقطاع من جنّة عدن، لولا مُخالفته لأوامر الله. في الحقيقة، كانت هناك شجرة الحياة التي كان يحقّ له أن يأكل منها لمدّة طويلة بقدر ما يمتنع عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشرّ، المحظورة عليه. وبعد أن أكل من الأخيرة، طرده الله على الفور من الجنّة حتى «... لا يمدنّ الآن يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل فيحيا للأبد» (سِفر التكوين 3/ 22). وبسبب ذلك، يبدو لي، (على الرغم من أنني خاضع بما يخصّ هذا الموضوع كما بما يخصّ جميع المواضيع الأخرى، التي يتوقّف حلّها على الكتاب المُقدّس، لتفسير هذا الكتاب المُجاز به من الدولة التي أنا فرد من رعاياها) أنه لو لم يُخطئ آدم، لكان حَظِيَ بالحياة الأبديّة على الأرض، وأن مصير الموت قد وقع عليه وعلى نسله بسبب خطيئته الأولى. وهذا لا يعني أن الموت قد هبط عليه فعليّاً في ذلك الحين، لأن ذلك كان سيمنعه من إنجاب الأطفال، وهو قد عاش طويلاً بعد ذلك ورأى نسله قبل أن يموت. ولكن، وحيث قيل له «أمّا شجرة معرفة الخير والشرّ فلا تأكل منها، فإنك يوم تأكل منها تموت موتا» (سِفر التكوين 2/ 17)، يعني ذلك بالتأكيد قابليّته للموت، أي موته المُحتّم. ولمّا كان خطأ آدم، عبر ارتكاب الخطيئة، قد أفقده الحياة الأبديّة، فإن من يُلغي هذا الخطأ، يجب أن يُعيد له الحياة الأبديّة.

---

(3) إن مسألة الوجود المُتناهي مطروحة علينا نحن البشر عبر آدم. فالسُقوط هو السُقوط في المُتناهي: لذلك لا يمكن طرح قضيّة الدولة سوى بالنسبة إلى الحياة التاريخيّة والدنيويّة.

وقد دفع يسوع المسيح الثمن في سبيل أخطاء كلّ المؤمنين به، وبالتالي، استعاد الحياة الأبديّة للمؤمنين كافة، وهي حياةٌ كانت قد ضاعت بسبب خطيئة آدم. هذا ما تعنيه مُقارنة القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة 5/ 18): «فكما أن زلة إنسان واحد أفضت بجميع الناس إلى الإدانة، فكذلك برّ إنسان واحد يأتي جميع الناس بالتبرير الذي يهب الحياة». وهذا ما يقوله أيضاً المقطع التالي بمزيد من الدقّة: (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل كورنتوس 15/ 21-22): «عن يد إنسان أتى الموت فعن يد إنسان أيضاً تكون قيامة الأموات، وكما يموت جميع الناس في آدم فكذلك سيحيون جميعاً في المسيح».

أمّا بالنسبة إلى المكان الذي سيتمتّع به البشر بتلك الحياة الأبديّة، التي حصل عليها المسيح في سبيلهم، فالنُصوص المذكورة للتو، تبدو كأنها تُحدّده على الأرض. في الواقع، كما أن البشر ماتوا في آدم، أي فقدوا الجنّة والحياة الأبديّة، كذلك، فإنهم سيحيون في المسيح على الأرض، وإلّا لما صحّت المُقارنة. ويبدو أن قول المزمور يتوافق مع ذلك (سِفر المزامير 133/ 3): «...على جبال صِهيون. هناك أوصى الربّ بالبركة والحياة للأبد». وبالتالي فصهيون هي في أورشليم، على الأرض؛ كذلك القول في رؤيا يوحنّا 2/ 7: «الغالب سأُطعمه من شجرة الحياة التي في فردوس الله». وهنا المقصود هي شجرة حياة آدم الأبديّة، علماً بأن حياته كانت على الأرض[4].

والأمر نفسه موضع تأكيد (رؤيا يوحنّا 21/ 2)، عندما يقول: «ورأيتُ المدينة المُقدّسة، أورشليم الجديدة، نازلةً من السماء من عند الله مُهيّأة مثل عروس مُزيّنة لعريسها»؛ وفي الآية العاشرة (من المصدر عينه) نجد الشيء ذاته، وكأنه يقول إن أورشليم الجديدة، جنّة الله، وعند عودة المسيح، سوف تنزل

(4) يبدو واضحاً أن مفهوم الحياة الأبديّة هو في المعنى الحقيقي على الأرض، أي في إطاعة الحاكم المُطلق المدني المسؤول عن خلاص الأجساد على الأرض المذكورة.

من السماء على شعب الله، بدل أن يصعد إليها الشعب من الأرض. وهنا لا يختلف الأمر في شيء عن الرجلين باللباس الأبيض (أي الملاكين)، اللذين قالا للرُسُل الناظرين إلى المسيح خلال صُعوده (أعمال الرُسُل 1/ 11): «... فيسوع هذا الذي رُفِعَ عنكم إلى السماء سيأتي كما رأيتُموه ذاهباً إلى السماء». وكما لو كانا يقولان إنه سوف ينزل ليحكمهم هنا إلى الأبد، برعاية أبيه، بدل أن يرفعهم إلى السماء ليحكمهم هناك؛ وهذا ما يتوافق مع مسألة إعادة تنظيم ملكوت الله، التي أُسّست في عهد موسى، وكانت عبارةً عن حكم اليهود السياسي على الأرض. إضافةً إلى ذلك، فإن القول التالي لمُخلّصنا (إنجيل القدّيس متّى 22/ 30): «في القيامة لا الرجال يتزوّجون، ولا النساء يُزَوّجن، بل يكونون مثل الملائكة في السماء»، هو وصفٌ للحياة الأبديّة، حول قضيّة الزواج، شبيهة بتلك التي فقدناها في آدم. فطالما أن آدم وحوّاء لولا الخطيئة، لكانا عاشا أبديّاً على الأرض، في شخصَيهما، واضح أنهما لما كانا سيتكاثران بصورة دائمة. فلو كان الأزليّون قد تكاثروا، كما فعل ذلك الجنس البشريّ في عصرنا، وفي فترة قصيرة، لما وُجد مكانٌ كافٍ على الأرض لاحتواء البشر كافة. فاليهود الذين سألوا مُخلّصنا من سيكون زوج المرأة التي تزوّجت عدّة أشقاء يوم القيامة، لم يعلموا نتائج الحياة الأبديّة؛ وبالتالي، فقد أطلعهم المسيح أن نتيجة الخُلود هي عدم وجود التكاثُر والزواج، على غرار حياة الملائكة. فالمُقارنة بين تلك الحياة الأبديّة التي فقدها آدم، وتلك التي استعادها مُخلّصُنا عبر انتصاره على الموت، موجودة أيضاً في أنه كما أن آدم عاش طويلاً بعد فُقدانه الحياة الأبديّة بخطيئته، كذلك فعل المسيحي الحقيقي عندما استعاد الحياةَ الأبديّة عبر آلام المسيح، على الرغم من موته الطبيعي وبقائه ميتاً إلى يوم القيامة. في الواقع، يُحتسب الموت من تاريخ إدانة آدم، وليس من تاريخ التنفيذ: وعليه، فالحياة مُحتسبة منذ تاريخ الغفران وليس منذ تاريخ قيامة المُختارين في المسيح.

أمّا المكان الذي سيعيش فيه البشر الحياة الأبديّة بعد القيامة، أي

السماوات، هذا إن كان يُفهَم من لفظة سماوات تلك الأجزاء من العالم الأبعد عن الأرض، أي حيث توجد النجوم، أو ما بعد النُجوم، في سماء أخرى أكثر ارتفاعاً، معروفة بالجزء الأكثر ارتفاعاً من السماء، (والتي لا ذكرَ لها في الكتاب المُقدّس ولا أساس لها في المنطق)، فلن يكون سهلاً إظهارُها عبر النُصوص المُحتمل إيجادها. ومَلكوتُ السماوات هو ملكوتُ الملك المُقيم في السماء، وكان ملكوته شعب إسرائيل الذي حكمه على الأرض عبر أنبيائه، ومُعاونيه، وأوّلهم موسى، يليه ألِعازر، والكَهَنَة ذوو السلطة المُطلقة، إلى زمن صموئيل عندما تمرّد الشعب وأراد ملكاً فانياً، وفقاً لتقاليد الأُمَم الأخرى. وعندما سيتمكّن المسيح مُخلّصنا عبر مواعظ كَهَنَتِهِ، من إقناع اليهود بالعودة إلى إطاعته ودعوة الوثنيّين، حينئذٍ سيمكن التكلّم عن ملكوتِ سماوي جديد، لأن الله سيكون حينئذٍ وحده ملكنا، ويكون عرشه السماء؛ ولن نجد في الكتاب المُقدّس بشكلٍ واضح وضروريّ ما يستلزم صعود الإنسان إلى ما فوق كُرسيّ الله، بُغية إيجاد السعادة. بل بالعكس، لقد ورد في (إنجيل القدّيس يوحنّا 3/ 13) ما يلي: «فما من أحد يصعد إلى السماء إلّا الذي نزل من السماء وهو ابن الإنسان». على أي حال، إن هذه الألفاظ لا تُشبه تلك التي تسبقها مُباشرةً، ألفاظ المسيح، بل ألفاظ القدّيس يوحنّا بذاته، لأن المسيح لم يكن بعد في السماء، بل على الأرض. وقد قيل الشيء عينه عن داود (أعمال الرُسُل 2/ 31-34)، حيث عَمد القديّس بطرس وبُغية إثبات صُعود المسيح، إلى استعادة عبارات المزمور (سِفر المزامير 16/ 10) حيث قيل: «لأنك لن تَترك في مثوى الأموات نفسي ولن تدع صَفيّك يرى الهُوّة». وقال إن هذا القول (لم يُقَل عن داود)، بل قيل عن المسيح، وبُغية إثباته، أضاف هذه الحجّة (أعمال الرُسُل 2/ 34): «فداود لم يصعد إلى السماوات...». ولكن يجوز بسهولة الاعتراض على هذا القول، بحجّة أنه وإن كانت أجساد البشر لا تصعد إلّا يوم الدينونة، فإن أرواحهم هي في السماء منذ لحظة انفصالها عن الجسد. هذا ما هو مؤكّد أيضاً عبر أقوال مُخلّصنا (إنجيل لوقا 20/ 37-38)، الذي ومن أجل إثبات

القيامة، استعاد أقوال موسى: «وأمّا أن الأموات يقومون، فقد أشار موسى نفسه إلى ذلك في الكلام على العُليّقة، إذ دعا الربّ إلٰه إبراهيم وإلٰه إسحق وإلٰه يعقوب. فما كان إلٰه أموات، بل إلٰه أحياء، فهم جميعاً «عنده أحياء»». وإذا كانت هذه الأقوال تستهدف عدم فناء الروح فقط، فهي لا تُثبت إطلاقاً ما كان يهدف مُخلّصنا إلى إثباته، وهو قيامة الجسد، أي عدم فناء الإنسان. وبالتالي، أراد مُخلّصنا أن يقول إن هؤلاء الأساقفة كانوا أزليّين، ليس بسبب ميزة مُترتّبة عن جوهر الجنس البشريّ وطبيعته، بل بفعل إرادة الله، الذي شاء، بفعل نعمته فحسب، تزويد البشر بالحياة الأبديّة. هذا وإن مات في تلك الحقبة الأساقفة والمؤمنون الآخرون، لكن، وكما قيل في النصّ، لقد عاشوا لأجل الله. وبمعنى آخر، لقد تمّ تسجيلهم على كتاب الحياة مع أولئك الذين غُفِرت خطاياهم، ومُنِحوا الحياة الأبديّة عند القيامة. هذا وإن قضيّة النفس الإنسانيّة، وكونها بطبيعتها الخاصّة أبديّة وكائناً حيّاً مُستقلاً عن الجسد، أو مسألة أزليّة أي إنسان بطريقة مُختلفة عن قيامة اليوم الأخير (باستثناء أينوخ وإيليّا)، فعقيدة غير موجودة في الكتاب المُقدّس. فالفصل الرابع عشر برُمّته من سِفر أيّوب، والذي ليس خطاباً صادراً عن أصدقائه، بل خطابه هو، وهو شكوى من هذا الموت الطبيعي[5]. ومع ذلك، لا يوجد أي تناقُض مع الأزليّة عند القيامة. فيقول النبي أيّوب (سِفر أيّوب 14/ 7-8-9-10): «الشجرة لها رجاء فإنها إذا قُطِعت تخلف أيضاً وفراخها لا تزول. وإذا تعتّق في الأرض أصلها ومات في التراب جذرها، فمن استرواح الماء تُفرّخ وتُنبت فروعاً كالغريسة. أمّا الرجل فإذا مات بقي بلا

---

(5) هذه هي إحدى ركائز تأمّل هوبز في شأن الحياة: فالإنسان فانٍ بموجب الطبيعة، ولا يقول الكتاب المُقدّس شيئاً آخر، بل يظهر فقط أن النفس غير فانية بفعل النعمة. والنصّ العائد لسفر أيّوب الذي يرتكز عليه هوبز هو التالي: «الإنسان مولود المرأة قليل الأيّام كثير الشقاء. كزهر ينبت ثم يذوي وكظل يبرح ولا يقف ... وابن آدم متى فاضت روحه فأين يوجد؟» (سِفر أيّوب 14/ 1-2 و10)؛ وهذا الموضوع يتناوله هوبز مُجدّداً في هذا الفصل.

حراك وابن آدم متى فاضت روحه فأين يوجد؟». ويُتابع قائلاً في الآية 12: «والإنسان يُضجع فلا يقوم إلى أن تزول السماوات». وعليه، متى تزول السماوات؟ يقول القدّيس بطرس إن ذلك سيحصل عند القيامة الشاملة. في الواقع، وفي رسالته الثانية، الفصل 3، الآية 7، يقول: «أمّا السماوات والأرض في أيّامنا هذه، فإن الكلمة نفسها أبقت عليها للنار إلى يوم الدينونة وهلاك الكافرين»؛ وفي الآيتين 12 و13 يقول: «تنتظرون وتستعجلون مجيءَ يوم الله الذي فيه تنحلّ السماوات مُشتعلة وتذوب العناصر مُضطرمة. غير أننا ننتظر، كما وعد الله، سماواتٍ جديدة وأرضاً جديدة يُقيم فيها البر». وعليه، وعندما يقول أيّوب إن البشر لن يقوموا إلى أن تزول السماوات، فكأنما يقول إن الحياة الأزليّة (النفس والحياة في الكتاب المُقدّس تعنيان عموماً الشيء ذاته)، لا تبدأ عند الإنسان إلّا في يوم القيامة والدينونة، وإن سببها ليس طبيعة الإنسان الخاصّة وسُلالته، بل الوعد هو سببها. في الواقع، يقول القدّيس بطرس إننا نبحث عن سماوات جديدة وأرض جديدة (ليس وفقاً للطبيعة بل) وفقاً للوعد.

وأخيراً، وحيث إنه أُثبِت في الفصل الخامس والثلاثين من هذا الكتاب، وانطلاقاً من مقاطع مُختلفة وواضحة في الكتاب المُقدّس، أن ملكوت الله هو دولة مَدنيّة، حيث يكون الله هو بذاته الحاكم المُطلق، بدايةً بموجب العهد القديم، ومُنذ حينه بموجب العهد الجديد، حيث يحكم بواسطة نائبه أو مُعاونه، فالمقاطع ذاتها تُثبت أنه، وبعد عودة مُخلّصنا في عظمته ومجده، ليحكم فعليّاً وأبديّاً، سيكون ملكوت الله على الأرض. ولكن، وطالما أن هذه العقيدة (على الرغم من أنها ثابتة وواضحة في الكتاب المُقدّس) قد تبدو جديدةً بالنسبة إلى غالبيّة الناس، فإنني أطرحها فحسب: وأنا لا أدعم هذا التناقض ولا غيرَه في مجال الدين، ولا أنتظر سوى أن يُحسَم النقاش بواسطة القوّة في شأن السلطة (وهذا ليس وارداً حتى الآن بين مُواطنيّ)؛ هذا ويجب أن تُرخّص، أو تُمنع كلّ العقائد بواسطة السلطة. وأوامرُ السلطة. أكانت شفهيّة أم خطيّة (ومهما كان

رأي الأفراد)، يجب أن تَلقى الطاعة من جميع الذين يُريدون أن تحميَهم قوانينُها. في الحقيقة، إن نقاط العقيدة المُتعلّقة بملكوت الله هي مُهمّة للغاية بالنسبة إلى مملكة الإنسان، إلى حدّ أنه لا يمكن إيجاد حلّ لها سوى من الذين يملكون السلطة المُطلقة بعد الله.

وكما في شأن ملكوت الله والحياة الأبديّة، نرى أن لأعداء الله وآلامهم بعد الدينونة، مكاناً على الأرض في الكتاب المُقدّس. أمّا اسم المكان الذي سيبقى فيه الجميع بعد القيامة، أكانوا فد دُفِنوا في الأرض أم ابتلعتهم تلك الأرض، فسيكون عادةً وارداً في الكتاب المُقدّس بعبارات تعني تحت الأرض، أي ما يُسمّيه اللاتينيّون بالجُثث التي يُحرّكها السحَرَة، وما يُسمّيه اليونانيّون المكان الذي لا يمكن مُشاهدة شيء فيه، أي الأماكن التي تتضمّن المقابر والأماكن الأكثر عُمقاً. أمّا مكان الهالكين بعد القيامة، فليس مُحدّداً لا في العهد القديم ولا في العهد الجديد؛ إن الدقّة لا تتناول سوى المُتواجدين في المكان: فالأشرار موجودون فيه، وهم أولئك الذين محاهم الله عن وجه الأرض في أزمنة بعيدة وعبر وسائل غير عاديّة وعجائبيّة. فعلى سبيل المثال يتعلّق الأمر بمن هم في جهنّم، في جحيم الأساطير اليونانيّة أو في القُعور دون قُعور، لأن قورَح، وداثان، وأبيرام، قد ابتلعتهم الأرض أحياءً. وهذا لا يعني أن من وَضعوا الكتاب المُقدّس أرادوا أن يُقنعونا أن القعر دون قعر موجود على الكُرة الأرضيّة التي هي ليست زائلة فحسب، بل أيضاً (بالمُقارنة مع ارتفاع النجوم) ذات حجم دون أهميّة؛ وبعبارات أخرى، فإن الهُوّة ذات العمق اللامُتناهي، كما كان يُسمّيها اليونانيّون في علم الشياطين (أي عقيدتهم الخاصّة بالشياطين)، وبعدهم الرومان، بعالم الجحيم، الذي قال عنه فرجيليوس إنه يمتدّ وينفتح وينحدر إلى أعماق الظُلُمات، يبلغ ضعفي ما يستطيع النظر قياسه بالنسبة إلى الفضاء ما بين الأرض وجبل الأولمب الأثيري (فرجيليوس، الإنياذة، VI). وهذا أمرٌ لا تستطيع أن تحويه المسافة بين الأرض والسماء. لذلك، يجب

الاعتقاد أن الهالكين هُم هنا، إلى ما لانهاية، في ذلك المكان الذي يوجد فيه مَن فَرض اللهُ عليهم هذه العُقوبة النموذجيّة.

إضافةً إلى ذلك، فإن أولئك الرجال الأقوياء على الأرض، الذين كانوا يعيشون في زمن نوح، قبل الطوفان (والذين أطلق عليهم اليونانيّون تسمية الأبطال، والكتاب المُقدّس تسمية الأشباح، وفي الحالتين قيل إنهم خُلقوا نتيجة تزاوج أبناء الربّ مع أبناء البشر) قد استُبعِدوا بسبب عيشتهم السيّئة عن طريق الطوفان الشامل. لذلك، فإن مكان الهالكين مُحدّدٌ أيضاً أحياناً من خلال رفاق هؤلاء الأشباح المفقودين: «الإنسان الذي يضلّ عن طريق التعقّل يسكن في جماعة الأشباح» (سِفر الأمثال 21/ 16). وفي سِفر أيّوب 26/ 5 «ترتعد تلك الأشباح من تحت المياه وسكّانها». وهنا، فإن مكان الهالكين هو تحت الأرض. وفي سِفر أشعيا 14/ 9، «مثوى الأشباح من أسفل ارتعد منك عند قُدومك (والأمر مُتعلّق بملك بابل)، وأيقظ لك الأشباح...». وهُنا أيضاً، (وإذا كان المعنى حرفيّاً)، فإن مكان الهالكين هو تحت الماء.

ثالثاً، وبسبب مُدن سدوم وعمّورة، التي أُحرقت بالنار والكبريت نتيجة غضب الله الفائق، بسبب الشرّ الكامن فيهما، وبسببهما حُوّلت البلاد المُجاورة إلى مُستنقع نَتِن وكريه، يكون مَكان الهالكين في النار والمُستنقع المُتّقد، كما قيل في رؤيا يوحنّا 21/ 8: «أمّا الجُبناء وغير المُؤمنين والأوغاد والقَتَلَة والزُناة والسَحَرَة وعَبَدَة الأوثان وجميع الكذّابين، فنصيبهم في المُستنقع المُتّقد بالنار والكبريت: إنه الموت الثاني». وبالتالي، بديهيّ أن نارَ الجحيم مذكورةٌ هنا بمثابة استعارة لنار سدوم الفعليّة، وهي لا تعني مكاناً مُعيّناً للتعذيب. بل يجب فهمها بصورة غير مُحدّدة، على أنها دمار، كما في رؤيا يوحنّا، الفصل عشرون، الآية 14، حيث قيل: «وأُلقي الموت ومثوى الأموات في مُستنقع النار»، أي إنهما أُلغيا ودُمّرا، وكأنه لا يوجد موتٌ بعد الموت الثاني، ولن يكون هناك انتقال إلى الجحيم، وهذا ما يُضاهي انعدام واقعة الموت.

رابعاً، استناداً إلى ضربة الظلام المفروضة على المصريّين، والتي قيل

عنها (في سِفر الخروج 10/ 23) ما يلي: «لم يكن الواحد يُبصر أخاه، ولم يقم أحد من مكانه ثلاثة أيّام. أمّا جميع بني إسرائيل فكان نورٌ في مساكنهم»، فمكان الأشرار بعد الدينونة هو الظلام التام، أو (كما قيل في النصّ الأصلي) الظلمة البرانيّة. وقد ذُكرت اللفظة عينها (إنجيل القدّيس متّى 22/ 13) حين قال الملك للخدم: «شدّوا يديه ورجليه، وألقوه في الظلمة البرانيّة»، عندما رأى الملك رجلاً لا يرتدي لباس العرس- وعلى الرغم من أن العبارة مُتَرجمة بالظلام التام، فهي لا تعني مدى حجم الظلام، بل مكان حُلوله، أي خارج مكان إقامة من اختاره الله.

أخيراً، وعلى الرغم من وجود مكانٍ قُرب أورشليم يُدعى وادي بني هنّوم، وفيه مكان يُدعى توفَت، حيث استرسل اليهود لأسوأ العبادات، مُقدّمين أولادهم كذبائح إلى الصنم مولك، حيث كان الله قد فرض أيضاً على أعدائه أشّد العُقوبات، وحيث كان يوشيّا قد أحرق كهنة مولك على مَذابحهم الخاصّة، كما قيل في سِفر المُلوك الثاني، الفصل الثالث والعشرون؛ بعد ذلك كانت توضع في ذلك المكان الأوساخ والنفايات الآتية من المدينة؛ وكانت تُستخدم لإضرام النار، من حين إلى آخر، بُغية تطهير الجوّ وإبعاد رائحة الجُثث الكريهة. وبسبب هذا المكان الرديء، اعتاد اليهود على تسمية موقع الهالكين بجَهنّم أو وادي بني هنّوم. أمّا لفظة جَهنّم، فتُتَرجم عادةً بالجحيم؛ وبسبب النيران المُلتهبة هناك، من حين إلى آخر، أتى مفهوم النار الأبديّة غير القابلة للإطفاء.

هذا وطالما لم يُفسّر أحدٌ الكتاب المُقدّس من ناحية مُعاقبة الأشرار جميعهم، بعد الدينونة في وادي بني هنّوم؛ كما لم يتطرّق أحدٌ إلى مسألة قيامتهم، بحيث يُصبحون إلى الأبد تحت الأرض، أو تحت المياه؛ أو عمّا إذا كانوا بعد القيامة لن يرى بعضهم بعضاً أبداً، ولن يتنقّلوا إطلاقاً من مكان إلى آخر؛ فيترتّب على ذلك، بحسب رأيي الشخصي، أن ما قيل في شأن نار الجحيم هو على سبيل الاستعارة؛ وأن هناك معنى حقيقياً، يجب ترسيخه (في

الواقع، تستند كلّ استعارة إلى سند حقيقي يمكن وصفه بألفاظٍ مُناسبة)، أكان من ناحية مكان الجحيم، أم من ناحية طبيعة الآلام وجلّادي الجحيم.

بدايةً، هناك الجلّادون ذوو الطبيعة والخصائص المذكورة بشكل مُناسب بأسماءٍ على غرار العدوّ، أو الشيطان، أو الجهة التي تُصدر الاتّهام، أو إبليس أو المُدمّر أو أبّدون. وهذه الألفاظ المُعبّرة، أي الشيطان، وإبليس، وأبّدون، لا تُحيل إلى أي فرد، كما هو شأن أسماء العَلَم عادةً، بل تُحيل إلى مهمّة أو صِفة ليس أكثر، وهي مُجرّد تسمياتٍ كان ينبغي ألّا تُترَك دون ترجمة، كما هي الحال في كُتُب العهد القديم الحديثة اللاتينيّة. وبالتالي، تبدو أنها أسماء العَلَم للشياطين، والبشر مجذوبون بسهولة إلى عقيدة الشياطين، التي كانت في تلك الحِقْبة، دينَ الوثنيّين، خِلافاً لدين موسى والمسيح.

إضافةً إلى ذلك، وطالما أن المقصود بألفاظ العدوّ، والجهة التي تُصدر الاتّهام، والمُدمِّر، هُم أعداء الذين سيبلغون ملكوتَ الله، فإذا كان ملكوتُ الله بعد القيامة على الأرض (كما يبدو الحال وفقاً لما عَرضناه في الفصل السابق من خلال الكتاب المُقدّس)، فإنه ينبغي أن يكون العدوّ وملكوته أيضاً على الأرض. وكانت هذه هي الحال قبل الفترة التي نبذَ فيها اليهود الله. في الحقيقة، كان ملكوت الله في فلسطين، وكانت الأُمَم المجاورة مَمالك الأعداء؛ وبالتالي، فإن الشيطان هو المعادي للكنيسة.

هذا وإن آلام الجحيم قد وُصِفت على أنها بُكاءٌ وصريفُ الأسنان (إنجيل القدّيس متّى 8/ 12)، ووُصِفت أحياناً على أنها دودٌ لا يموت (سِفر أشعيا 66/ 24 وإنجيل القدّيس مرقس 9/ 44-46-48)، وأحياناً على أنها مكانٌ «حيث لا يموت دودُهم ولا تُطفأ النار» (إنجيل القدّيس مرقس 9/ 48)، كما في المقطع المذكور آنفاً، وفي أماكن أخرى عديدة، وُصفت تارةً على أنها عارٌ ورذل (سِفر دانيال 12/ 2): «وكثير من الراقدين في أرض التُراب يستيقظون، بعضهم للحياة الأبديّة، وبعضهم للعار والرذل الأبديّ». تُشير كلّ هذه المقاطع من باب

الاستعارة، إلى ألم وغضب الروح عند رؤية سعادة الآخرين التي فقدها هؤلاء لأنفُسهم، بسبب عدم إيمانهم وعدم إطاعتهم. وبما أن سعادة الآخرين لا تظهر لهؤلاء سوى من خلال المُقارنة مع مآسيهم الحالية، ينتج عن ذلك أنهم سيخضعون للعُقوبات الجسديّة والفواجع المُخصّصة للذين لا يعيشون تحت سلطة أسياد سيّئين وأشرار فحسب، بل أيضاً لمن يُخاصمون ملك القدّيسين الأبديّ، وهو الله القدير. وضمن هذه العُقوبات الجسديّة، يجب أن يُرصد موتٌ ثانٍ لكلّ من الأشرار. والسبب هو أنه على الرغم من وضوح الكتاب المُقدّس في شأن القيامة الشاملة، لا نقرأ أن الحياة الأبديّة موعود بها لجميع الهالكين. في الحقيقة، يقول القدّيس بولس حول مسألة معرفة الأجساد التي سيقوم بها البشر (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 15/ 42-43): «وهذا شأن قيامة الأموات: يكون زرع الجسم بفساد والقيامة بغير فساد. يكون زرع الجسم بهوان والقيامة بمجد. يكون زرع الجسم بضعف والقيامة بقوّة». والمجد والقوّة لا ينطبقان على أجسام الأشرار. وعبارة الموت الثاني لا تنطبق أيضاً على الذين لا يقدرون سوى على الموت مرّة واحدة. وعلى الرغم من أن الحياة الأبديّة الأليمة المُعبّر عنها بعبارات استعارية، قد تُسمّى بالموت الأبديّ، فلا يجوز أن يُفهَم ذلك بالموت الثاني. فالنار المُجهّزة للأشرار هي نار أبديّة، أي حالة لا يوجد فيها أحد دون تعذيب جسديّ وروحيّ في آن، بعد القيامة، حيث يخضع له باستمرار. ولكن لا يمكن الاستنتاج أن من يُرمى في النار، أو من يتألّم بتلك الآلام، سوف يتحمّلها ويُقاومها، خلال احتراقه وتعذيبه الدائمَين، ومع ذلك لن يُدمَّر ولن يموت أبداً. وعلى الرغم من وجود مقاطع عديدة تؤكّد وجود النار والتعذيب الأبديّ (حيث يمكن رمي البشر الواحد بعد الآخر دون تَراجُع)، لا أجد أي مقطع يؤكّد وجود حياة أبديّة هناك لأي فرد كان، بل بالعكس هُناك موت أبديّ، هو الموت الثاني: «... وقُذِفَ الموت ومثوى الأموات ما فيهما من الأموات. فحوكم كلّ واحد على قدر أعماله. وأُلقي الموت ومثوى الأموات في مُستنقع النار. هذا هو الموت الثاني»... (رؤيا القدّيس يوحنّا 20/ 13-14).

استناداً إلى هذا النصّ، بديهيّ أن يوجد موتٌ ثانٍ لكلّ فرد حوكم يوم الدينونة، وبعد ذلك لن يموتوا أبداً.

إن سعادة الحياة الأبديّة موجودة على أنواعها في الكتاب المُقدّس تحت عنوان الخلاص أو نيل الخلاص: فنيل الخلاص هو الوجود في مأمن نسبيّ حيال أوجاع خاصّة أو حيال الأوجاع كافة، بما فيها الحاجة، والمرض والموت عينه. وطالما أن الإنسان قد خُلِق على حالةٍ غير فانية، وغير مُعرّضة للفساد، وبالتالي، غير مُعرّضة لما يؤدّي إلى انحلال طبيعته، وأصبح خارج هذه السعادة بفعل خطيئة آدم، يترتّب على ذلك أن نيل الخلاص من الخطيئة هو نيل الخلاص من مُجمَل الشُرور وجميع الكوارث التي أتت بها تلك الخطيئة إلينا. وبالتالي، فإن مَغفرة الخطايا والخلاص من الموت والبؤس في الكتاب المُقدّس، هما أمرٌ واحد كما نرى عبر ألفاظ مُخلّصنا الذي قال بعد أن شفى المُقعَد، (إنجيل القديس متّى 9/ 2): «... ثق يا بُني، غُفِرَت لك خطاياك». وبعد أن رأى يسوع أن الكتبة يتّهمونه بالتجديف لأنه يزعم مَغفرة الخطايا، سألهم (الآية 5 من المصدر ذاته) قائلاً: «فأيّما أيسر؟ أن يُقال : غُفِرَت لك خطاياك، أم أن يُقال: قُمْ فامشِ؟»، وكان يقصد أنه في شأن خلاص المَرضى، كان القول، غُفِرت لك خطاياك أو قُم فامشِ هو الشيء ذاته، وهو إن تكلّم على هذا النحو، فلإظهار قُدرته على مغفرة الخطايا ليس أكثر. من ناحية أخرى، يبدو منطقيّاً أنه لمّا كان الموتُ والبؤسُ عقوباتٍ على الخطيئة، وجب أن يكون الحَلُّ من الخطايا هو أيضاً حَلّاً من الموت والبؤس، أي الخلاص المُطلق على غرار الذي سيتمتّع به المؤمنون بعد الدينونة، بفعل السلطة ونعمة يسوع المسيح، الذي سُمّي لهذا السبب مُخلّصنا.

أمّا أعمال الخلاص الخاصّة، فهي أيضاً مشمولة، (سِفر صموئيل الأوّل 14/ 39): «فإنه حيٌّ الربّ مُخلّصُ إسرائيل...»، والمقصود هنا هُم أعداؤه الراهنون، و(سِفر صموئيل الثاني 22/ 3): «إلهي الصخرُ به أعتصم تُرسي وقُوّة خلاصي ومَلجأي». وأخيراً (سِفر الملوك الثاني 13/ 5): «وأعطى الربّ إسرائيل

مُخلّصاً، فخرج من تحت أيدي الاراميّن...» ألخ. ويُستَحسَن الّا يُقال شيءٌ حول هذا الموضوع: إذ لن يكون عسيراً أو مُثيراً للاهتمام أن يُفسَد تفسير هذا النوع من النُصوص.

في المُقابل، وفي شأن الخلاص العالمي، وطالما أنه يجب أن يحصل في ملكوت السماء، سيُشكّل مكانُه مُشكلةً كبرى. من جهة، فإن لفظة مملكة (والتي هي الدولة المُنظّمة على أيدي البشر بهدف أمنهم الدائم بوجه الأعداء والحاجة) توحي بأن هذا الخلاص يجب أن يكون على الأرض. في الواقع، تُحيل لفظة خلاص إلى حكم ملكنا المجيد عبر الغزو، وليس عبر الأمن بواسطة الهروب؛ لذلك، حيث نبحث عن الخلاص، يجب أن نبحث أيضاً عن النصر، وقبل النصر يجب البحث عن الانتصار، وقبل الانتصار يجب البحث عن المعركة: فليس سهلاً افتراض حُدوث ذلك في السماء. إذ مهما كان السبب جيّداً، لن أكتفيَ به، دون الرجوع إلى مَقاطع واضحة جدّاً من الكتاب المُقدّس. فحالة الخلاص مشروحة بالتفصيل في سِفر أشعيا 33/ 20-21-22-23-24 :

«أُنظر إلى صهيون مدينةِ أعيادنا
لترَ عيناك أورشليم مسكِناً مُطمئناً
خيمةً لا تُفَكُّ ولا تُقْلَع أوتادُها للأبد
ولا ينقطع حبلٌ من حبالها.
بل لنا هُناك الربّ العظيم
ومكانُ أنهارٍ وجداولَ واسعةِ الأطراف
لا تسيرُ فيها سفينةٌ ذاتُ مقاذيف
ولا يجتازُ فيها مركبٌ عظيم.
لأنُ الربَّ قاضينا
الربُّ مُشترعُنا
الربُّ ملكُنا فهو يُخلّصنا.
قد استرخت حبالُك

فلا تَشُدُّ قاعدةَ السارية
ولا تَرفعُ الراية
حينئذٍ تُقسَّمُ غنيمةٌ وافرة
والعُرج ينهَبون نهباً.
فلا يقول ساكنٌ: إني مريض
والشعب المُقيمُ فيها يُنزَع عنه الإثم».

عبر هذه الألفاظ تمّ تعيين مكان مصدر الخلاص: أورشليم، المسكن المُطَمئن، والأبديّة الخاصّة بها: الخيمة التي لا تُفكّ إلى الأبد، ألخ؛ وأمّا مُخلّص كلّ ذلك: فهو الربّ، قاضيهم ومُشترعهم وملكهم؛ هو الذي سيُخلّصنا؛ والخلاص: سيكون الربّ بالنسبة إليهم على غرار الأنهار والجداول، ألخ؛ أمّا وضع أعدائهم، فحبالهم لن تكون مشدودة، وراياتهم غير مرفوعة، وسينهب العُرج الغنيمة؛ أمّا وضع المُستفيد من الخلاص: فلن يقول ساكنٌ إنه مريض. وأخيراً، فإن كلّ ذلك مشمول بعنوان الحلّ من الخطايا (سفر أشعيا 33/ 24): «... والشعب المُقيم فيها يُنزَع عنه الإثم». استناداً إلى هذا المقطع، يبدو جليّاً أن الخلاص سيحلّ على الأرض عندما يملك الله (عند عودة المسيح) على أورشليم، ومن هُنا سيأتي خلاص الوثنيّين الذين سيُستقبَلون في ملكوت الله، كما يقوله النبيّ أشعيا بطريقة مُباشرة (سِفر أشعيا 66/ 20-21): «ويأتون بجميع إخوتكم من جميع الأُمَم تقدمةً للربّ، على الخَيل والمَركبات والهوادج والبِغال والمَحامل، إلى جبل قُدسي أورشليم، قال الربّ، كما يأتي بنو إسرائيل بالتقدمة في إناء طاهر إلى بيت الربّ. ومنها أيضاً اتّخذ كَهَنَةً ولاويّين، قال الربّ». انطلاقاً من هنا، نرى بوضوح أن أوّل مركز لملكوت الله (الذي هو المكان الذي سيجري فيه خلاصنا، نحن الذين كُنَّا وثنيّين) سوف يكون أورشليم. وقد أُثبت الشيء نفسه من مُخلّصنا، في حواره مع المرأة من السامرة، في شأن مكان عبادة الله، حيث قال لها (إنجيل القدّيس يوحنّا 4/ 22): «أنتم تعبدون ما لا تعلمون ونحن نعبد ما نعلم»، هذا لأن

الخلاص هو عند اليهود (أي يبدأ عندهم)، وكأنما يقول: تُكرّسون عبادة لله، لكنَّكُم لا تَعرفون بواسطة من سوف يُخلّصكم، بينما نحن، نعلم أن الخلاص سيكون على يد أحد من قبيلة يهوذا، أي على يد يهوديّ وليس على يد سامريّ. وبالتالي فقد أجابته المرأة، والإجابة لا تخلو من الفطنة (إنجيل القدّيس يوحنّا 4/ 25): «قالت له المرأة: إني أعلمُ أن المسيحَ آتٍ ...» وعليه، فما يقوله مُخلّصنا، إن الخلاص هو من اليهود، هو ما يقوله القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل رومة 1/ 16-17): «فإني لا أستحيي بالبشارة، فهي قدرة الله لخلاص كلّ مؤمن، لليهوديّ أوّلاً ثم لليونانيّ، فإن فيها يظهر برّ الله، بالإيمان وللإيمان...»، من إيمان اليهوديّ إلى إيمان الوثنيّ. وفي السياق ذاته، قال النبيّ يوئيل عند وصفه يوم الدينونة (سِفر يوئيل 3/ 3-4) عن الله ما يلي: «وأجعلُ الآياتِ في السماء وعلى الأرض دماً وناراً وأعمدةَ دخان فتنقلبُ الشمسُ ظلاماً والقمرُ دماً قبل أن يأتي يوم الربّ العظيم الرهيب»؛ ويُضيف في الآية 5: «ويكون أن كلّ من يدعو باسم الربّ يخلُص لأنه في جبل صِهيون وفي أورشليم يكون ناجون، كما قال الربّ». ويقول عوبديا (سِفر عوبديا الآية 17) الشيء نفسه: «وفي جبل صِهيون يكون ناجون - ويكون المكان قُدساً - ويرث بيتُ يعقوب الذين ورثوهم»؛ والمقصود هو ميراث الوثنيّين، وتفاصيله ظاهرة في الأبيات التي تلي (سفر عوبديا الآية 19) عبر جبل عيسو، وسهل فلسطين، وأرض أفرائيم، وأرض السامرة وجلعاد، ومُدُن الجنوب، ويختم قائلاً: «ويكون المُلك للربّ» (سِفر عوبديا، الآية 21). إن كلّ هذه الأماكن هي أماكن الخلاص، وهي ملكوت الله (بعد يوم الدينونة) على الأرض. من ناحية أخرى، لم أجد أي نصّ يمكن التذرّع به بشكل مُجدٍ لإثبات صعود القدّيسين إلى السماء، وبعبارات أخرى إلى أعلى مكان في السماء، أو أي منطقة أثيريّة أخرى، طالما أنها معروفة بملكوت السماوات؛ وهذه التسمية قد تأتي من كون الله، ملك اليهود، قد حكمهم عبر وصاياه، التي أرسلها إلى موسى من خلال الملائكة الآتية من السماء؛ وبعد تمرّدهم، أرسل ابنه من السماء لحملهم على

الطاعة؛ وسوف يُرسِلُه مُجدّداً ليحكمهم، هم والمؤمنين الآخرين، انطلاقاً من يوم الدينونة، وإلى الأبد؛ أم أيضاً، لأن عرش هذا الملك الكبير، ملكنا، هو في السماء، وليست الأرض أكثر من سيبة تحت قدَميه. في المُقابل، وإذا كان أفراد رعيّة الله يملكون مكاناً بارتفاع عرشه، وأعلى من سيبة قدميه، لن يتلاءم ذلك مع كرامة الملك، وقد لا أجد أيضاً في هذا الصدَد نصّاً واضحاً في الكتاب المُقدّس.

انطلاقاً ممّا قيل عن ملكوت الله والخلاص، لن يكون عسيراً تفسير معنى العالم الآتي. فالكتاب المُقدّس يتحدّث عن ثلاثة عوالم، العالم القديم، والعالم الحالي، والعالم الآتي. يقول القدّيس بطرس عن العالم الأوّل (رسالة القدّيس بطرس الثانية 2/ 5):

«وإذا كان لم يعفُ عن العالم القديم فجلبَ الطوفان على عالم الكُفّار، ولكنَّه حَفِظ نوحاً ثامنَ الذين نجوا وكان يدعو إلى البرّ»، ألخ. وبالتالي، فإن العالم الأوّل كان يمتدّ من آدم وحتى الطوفان الشامل. وعن العالم الحالي، يقول مُخلّصنا (إنجيل القدّيس يوحنّا 18/ 36): «... ليست مملكتي من هذا العالم...» في الواقع، لم يأتِ سوى لتعليم البشر درب الخلاص، ومن خلال عقيدته أتى لإعادة تنظيم ملكوت أبيه. وعن العالم الآتي، يقول القدّيس بطرس (رسالة القدّيس بطرس الثانية 3/ 13): «غير أننا ننتظر، كما وعد الله، سماواتٍ جديدة وأرضاً جديدة يُقيم فيها البرّ». هذا هو العالم الذي سيُرسل إليه المسيح ملائكته، هو النازل من السماء بقوّة ومجد عبر الغُيوم، فيجمع المُختارين من كلّ الأنحاء وأبعد أماكن الأرض، ويحكمهم (باسم أبيه) إلى الأبد.

إن خلاص الخاطئ يفترض الافتداء المُسبَق، لأن من كان مُتّهماً بخطيئة، مُلزَم بالعقوبة العائدة إليها، وعليه أن يُسدّد (أو أن يُسدّد آخرُ عنه) فديةً يطلبها المُتضرّر، والذي هو تحت سلطته. وطالما أن المُتضرّر هو الله القدير، الذي يملك كلّ شيء تحت سلطته، يجب أن تُدفع تلك الفدية قبل الحُصول على الخلاص، كما يحلو لله أن يُطالب بها. والفدية لا تعني ثمن الخطيئة المُساوي

للضرر، والذي لا يستطيع أي خاطئ أن يُسدَّده لذاته، ولا أن يُسدّده أي شخص بار عن غيره. بالنسبة إلى الضرر الواقع على أحدهم، يجوز إصلاح النفس عبر إعادة الأمور إلى ما كانت عليه، أو عبر الراتب، لكنَّ الخطيئة لن تُنزَع بواسطة الراتب، لأن ذلك قد يجعل من حُريّة ارتكاب الخطيئة شيئاً يُباع. والخطيئة قابلة للغفران للذي يندم، أي مجّاناً، عبر العُقوبة التي يقبل بها الله. في العهد القديم، كان الله يقبل بصورة عامّة بالتضحية والتقدِمة. وليس غفران الخطيئة عملاً جائراً، بل يجب أن يتوافر التهديد بالمُعاقَبة. كذلك بين البشر، فإذا كان الوعد بالشيء يُلزم الواعد، بَقيَ أن التهديد، أي الوعد بالسوء، لا يُلزم صاحبَه: وعليه، فذلك التهديد لا يُلزم الله الذي يفوق البشر رحمةً إلى حدّ لا يُقاس. في هذا السياق، لم يُسدّد يسوع مُخلّصنا من أجل التكفير عنّا، كما لو كان موته الناتج عن فضيلته، سيجعل مُعاقبة الله للخاطئين بالموت الأبديّ، عملاً مُجحِفاً. عند مجيئه الأوّل، قدّم المسيح نفسه على سبيل الذبيحة والتقدِمة، كما شاء الله أن يُطالب بذلك من أجل الخلاص، وعند مجيئه الثاني، سيُقدّم من تابوا وآمنوا به خلال هذه الفترة من الزمن. على الرغم من أن هذا العمل لافتدائنا، لم يرِد في الكتاب المُقدّس دائماً تحت تسمية التضحية أو التقدمة، بل ورَد على أنه ثمن، لا يجوز أن يُفهَم بمثابة شيء ذي قيمة، يَطلب لنا من خلاله الغفران أمام أبيه المُتضرّر، بل هو الثمن الذي شاء الله بموجب رحمتِه أن يفرضَهُ.

39

في معنى الكنيسة في الكتاب المُقدّس

تعني لفظة كنيسة في أسفار الكتاب المُقدّس أموراً عديدة. أحياناً (أي ليس غالباً) تعني اللفظة بيت الله، أي المَعبد الذي يجتمع فيه المسيحيّون للقيام بواجباتهم المُقدّسة بصورة علنيّة؛ على غرار ما ورد في رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 14/ 34: «ولتصمت النساء في الجماعات، شأنها في جميع كنائس القدّيسين...»؛ لكنَّ هذا القول هو من باب الاستعارة للإشارة إلى الجماعة المُجتمعة، ومنذ حينه تُستخدم اللفظة للإشارة إلى البناء بحد ذاته، وللتمييز بين مَعبد المسيحيّين ومَعبد عابدي الأصنام. لطالما كان معبد أورشليم بيت الله وبيت الصلاة؛ وهكذا سُمّي كلّ بيت مُخصّص للمسيحيّين لعبادة المسيح بيت المسيح؛ وبالتالي، أطلق عليه اليونانيّون اسم بيت الربّ.

هذا (وعندما لا تعني لفظة كنيسة البيت) وتعني لفظة كنيسة المعنى عينه للفظة إكليزيا لدى الدول اليونانيّة، أي الجماعة أو مجموعة المُواطنين الذين يتمُّ استدعاؤهم من أجل سَماع القاضي الذي يتوجّه بالحديث إليهم؛ في دولة روما، كانت معروفة بلفظة كونسيو التي تعني اجتماع الشعب، أو الهيئة العامّة للشعب، ومن يتكلّم كان يُسمّى بالواعظ الذي يجمع الجماهير، وبالمُبشّر. وعندما كان يُستدعى الناس من سلطة شرعيّة، كانت المجموعة شرعيّة، أي كنيسة شرعيّة.

وعندما كانوا يتحمّسون نتيجة صُراخٍ صاخبٍ وثائر، كانت المجموعة كناية عن كنيسة تعمّها الفوضى.

وأحياناً تُستعمل اللفظة للإشارة إلى الذين يحقّ لهم الانتساب إلى الجماعة، وإن لم تكن مجموعةً فعليّة، أي للإشارة إلى الجُمهور المسيحي برُمّته، مهما كان مُبعثراً، على غرار ما قيل (أعمال الرُسُل 8/ 3): «أمّا شاول، فكان يُفسِد في الكنيسة...» فبهذا المعنى قيل إن المسيح هو رأس الكنيسة. فتارةً كان القول للإشارة إلى جزء من المسيحيّين (رسالة القدّيس بولس إلى أهل قولسي 4/ 15): «سلّموا على الإخوة الذين في اللاذقيّة وعلى نمفاس وعلى الكنيسة المُجتمعة في بيته»؛ وطوراً للإشارة إلى المُختارين فقط، على غرار (رسالة القدّيس بولس إلى أهل أفسس 5/ 27): «فيزفّها إلى نفسه كنيسة سَنيّة لا دَنس فيها ولا تَغَضُّن ولا ما أشبه ذلك، بل مُقدّسة بلا عيب». ويعني ذلك كنيسة مُنتصرة أو كنيسة آتية؛ وتارةً للإشارة إلى مجموعة تضمّ من يُعلّمون الدين المسيحي، أكان ما يُبشّرون به صحيحاً أم مُزوّراً، كما قيل في إنجيل القدّيس متّى 18/ 17: «... فأخبِر الكنيسة بأمره. وإن لم يسمع للكنيسة أيضاً، فليكن عندك كالوثنيّ والجابي».

من خلال هذا المعنى الأخير دون غيره، يجب اعتبار الكنيسة على أنها شخص في ذاته، أي إنها تملك الإرادة، وسلطة إعلان المواقف، والإمرة، والقدرة على نيل الطاعة، وسنّ القوانين، أو القيام بأي عمل. في الواقع، إن مجموعة الأشخاص مهما قامت بالأعمال، دون إجازة من المجموعة الشرعيّة، فلن تكون أعمالها سوى عمل كلّ فرد من الحاضرين والمُساهمين في تنفيذه، وليس عمل الجميع الذين يُشكّلون كُلّاً واحداً، وجسماً واحداً، فكيف بالأحرى إذا غاب عنها بعضهم، أو حضر بعضهم الآخر وعارضوا العمل. استناداً إلى هذا المعنى، قد أُحدّد الكنيسة على أنها مجموعة من الناس، تُبشّر بالدين المسيحي، وهي مُوحّدة في شخص حاكم مُطلق، فيجتمع أفرادها تحت إمرته،

ولا يجوز أن يجتمعوا دون سلطته[1]. وما دامت جميع الدول تملك هذه المجموعة التي لا يضمنها الحاكم المُطلق المدني، فهي بالتالي غير مشروعة؛ كذلك الأمر في شأن هذه الكنيسة، التي تُشكّل مجموعةً غير مشروعة في كلّ دولة منعت اجتماعها.

يترتّب على ذلك أنه لا توجد أيُّ كنيسة في العالم، يكون فيها جميع المسيحيّين مُلزَمين بإطاعتها، لأنه لا توجد على الأرض سلطةٌ تكون فيها كلّ الدول خاضعة لها. فهُناك مسيحيّون موجودون تحت سلطة أُمراء مُختلفين ودول مُختلفة، وكلّ فرد منهم هو من أفراد هذه الدولة التي هو عضوٌ فيها؛ وعليه، لا يستطيع أن يخضع لأوامر أي شخص آخر. وبالتالي، فالكنيسة، أي تلك القادرة على الإمرة، والحكم، والحلّ من الأخطاء، والإدانة، والقيام بأي شيء آخر، شبيهة بالجُمهوريّة المدنيّة، المؤلّفة من المسيحيّين، وهذا ما يُسمّى بالدولة المدنيّة، بحيث يكون الأفراد بشراً، وتُسمّى بكنيسة، بحيث يكون أفرادُها مسيحيّين. والحكم الزمنيّ والروحيّ ليسا أكثر من لفظتين مُستوردتين إلى العالم بهدف جعل البشر يرون بازدواجيّة، فيُخطئون في شأن حاكمهم المُطلق المشروع[2]. صحيح أن أجسام المؤمنين بعد القيامة لن تكون روحيّة فحسب،

(1) هذا التحديد يستوحي مبدأه من تحديد الدولة، مع فرق بسيط: طالما أن الكنيسة هي مجموعة المؤمنين، فيجب أن يحصل اجتماعهم بعد إذن من الحاكم المُطلق. ويعني ذلك بوضوح، أن وجود الحاكم المُطلق (المدني) ضروريّ لأجل التئام الكنيسة بصورة مشروعة. لذلك، فإن كان تأسيس الكنيسة شبيهاً بتأسيس الجُمهوريّة من ناحية المبدأ، فالاثنتان تُطبّقان مبدأ منح الرتب يبقى أن تأسيس الدولة هو الأوّل لأنها تسمح باجتماع الكنيسة - إلّا إذا كانت الكنيسة هي دولة بحدّ ذاتها. وفي الحالتين، ستستجيب إلى الشكل المدني. إن مبدأ توحيد العدديّة (أكانت مسيحيّة أم لا) هو إنشائيّ ها هنا.

(2) هذا هو تأكيدٌ مركزي لهوبز: لا فرق بين الروحي والزمني. هذا التميّز يحمل طموح كلّ الكنائس إلى مُجابهة سلطة الدولة «بدرع الإيمان». وهذا ما يؤدّي وفق ما يقوله هوبز أدناه، إلى قسمة المُواطن إلى المُواطن الرجل والمُواطن المسيحي: عندما لا يكون الدين المسيحي خاضعاً للسيادة المدنيّة، لن يكون، من وجهة نظر هوبز، مُلائماً لأن يكون ديناً مدنيّاً.

بل أبديّة: ولكن وفي هذا العالم، ستكون الأجساد فظّة وقابلة للإفساد. وعليه، لا وجود سوى للحكم الزمنيّ في هذا العالم، أكان حكم الدولة، أم حكم الدين؛ كما لا توجد عقيدة يمنع حكم الدولة والدين من تعليمها، وتكون مُمارستها مشروعةً من الأفراد. ويجب على هذا الحكم أن يكون واحداً، أم أنه سوف يَستتبع ذلك لا مَحالة نشوءُ العُصب والحرب الأهليّة ما بين الكنيسة والدولة، بين الروحيّين والزمنيين؛ بين سيف العدالة ودرع الإيمان و(الأسوأ) في قلب كلّ مسيحيّ، بين المسيحيّ والإنسان. إن عُلماء الكنيسة هم الرُعاة، وكذلك الحال في شأن الحُكّام المُطلقين المدنيّين. فإن لم يكن الرُعاة يخضع بعضهم لبعض، بحيث يكون بينهم راعٍ قائد، فسيجري تلقين عقائد مُتناقضة إلى البشر، فتكون ضمنها عقيدةٌ مُضلّلة حتماً، وربّما عقيدتان على هذا النحو. أمّا مسألة معرفة شخص هذا الراعي القائد، وفقاً لقانون الطبيعة، فقد سبق وذكرنا ذلك: إنه الحاكم المُطلق المدني؛ أمّا الشخص الذي مَنحَهُ الكتاب المُقدّس هذه المهمّة، فهذا ما سيلي شرحُه في الفُصول التالية.

40

في حُقوق مَلكوت الله لدى إبراهيم، وموسى، وعُظماء الكَهَنَة، ومُلوك يهوذا

لقد كان إبراهيم أبَ المؤمنين الأوّل في ملكوت الله، بموجب العهد. في الحقيقة، وُضع العهد معه للمرّة الأولى. من خلاله، ألزمَ نفسَه، ونسلَه من بعدِهِ بالإقرار بوصايا الله وإطاعتِها، ليس فقط عن طريق الاطّلاع عليها (كما هو الحال في شأن القوانين الأخلاقيّة) عبر المعرفة الطبيعيّة، بل أيضاً لأن الله كان سيوصلُها إليه بأُسلوبٍ خاص، عبر الأحلام والرؤى. والسبب، هو أن القوانينَ الأخلاقيّة كانت مُلزِمة أصلاً، ولم يكن من حاجة إلى عهدٍ في شأنها، ولم يكن ضروريّاً وضعُ عهدٍ مع البشر يزيد أو يُعزّز الالتزام الذي يخضع له طبيعيّاً إبراهيم، ونسلُه وسائر البشر، فيُطيعون بموجبه الله القدير. بالتالي، كان العهد الموضوع بين إبراهيم والله، هو اتّخاذُ وصايا الله التي تَرِد إليه باسم الله عبر الحُلم أو الرؤيا، ونقلُها إلى عائلته، وحثُّ الأخيرة على إطاعة تلك الوصايا.

في هذا العهد الذي أجراه الله مع إبراهيم، يمكن ملاحظةُ ثلاثِ نقاط ذات نتيجة هامّة على حكم شعب الله. أوّلاً عند إجراء هذا العهد، لم يتوجّه

الله سوى إلى إبراهيم وحده، ولم يعقد عهداً مع أيٍّ من عائلته أو فُروعه، إلّا حيث كانت إرادتُهم (وهذا هو جوهر كلّ عقد)، قبل العهد، مشمولةً بإرادة إبراهيم، الذي كان مُتمتّعاً بسلطة مَشروعة تُخوّله الحصول منهم على تنفيذ جميع أحكام العهد المعقود لِحسابِهم. استناداً إلى ذلك، قال الله، (سِفر التكوين 18/ 18-19): «وإبراهيم سيصير أُمّةً كبيرة مُقتدرة وتتباركُ به أُمَم الأرض كلّها. وقد اخترتُه ليوصيَ بنيه وبيتَه من بعده بأن يحفظوا طريقَ الربّ...» من خلال ذلك، يجوز استنتاج نقطة أولى، وهي أن أولئك الذين لم يتكلّم الله إليهم مُباشرةً، سوف يتلقّون أوامر الله الإيجابية من حاكمهم المُطلق، على غرار عائلة وفُروع إبراهيم الذين تلقّوها من ابراهيم، أبيهم، وسيّدهم، وحاكِمِهم المُطلق المدني. وعليه، وفي كلّ دولة، على أولئك الذين لم يتلقّوا وحياً يفوق الطبيعة مُعاكساً لتلك الأوامر، أن يُطيعوا قانونَ حاكمهم المُطلق، في الأعمال والمُمارسات الخارجة عن الدين. أمّا فكر البشر وإيمانهم، اللذان لا يمكن أن يطّلع عليهما الحُكّام البشريّون (طالما أن اللهَ وحده عالمٌ بالقلوب)، فغيرُ مُرتبطَين بالإرادة وليسا من مَفاعيل القوانين، بل هما مُرتبطان بإرادة الله وقدرته، وهما لا يتوقّفان على الالتزام[1].

---

(1) حالة إبراهيم شبيهة بالحالة التي سيكون عليها موسى: كلاهما يتمتّع بسلطة على المؤمنين بصفته حاكماً مطلقاً مدنياً. وعند انتفاء الوحي الفائق للطبيعة ـ المسموح به ـ يعود إلى كلّ فرد في الدولة إطاعة الحاكم المُطلق، في المجال المدني، كما في المجال الديني. المسألة تتعلّق بالتأكيد بكلّ ما يخُصّ الحياة المدنيّة، أيّ أعمال كلّ فرد الخارجيّة؛ فالفكر، والضمير، والقناعة الشخصيّة أمور حُرّة ولا تقع تحت إرادة الحاكم المُطلق.

هذه النظريّة الصادرة عن هوبز موجودة في المبدأ في ثورة لوتير: «لا تخضع الروح لسلطة القيصر، إذ لا يستطيع تثقيفها، ولا توجيهها، ولا قتلها، ولا منحها الحياة، ولا تقييدها، ولا فكّ قيدها، ولا مُحاكمتها، ولا إدانتها، ولا توقيفها، ولا التخلّي عنها؛ كلّ الأمور الضروريّة للوجود، له سلطة آمرة وفرض القوانين عليها. في المُقابل، بوسعه أن يفعل ذلك في شأن الجسد، والأموال والشرف؛ لأن ذلك يدخل في سلطته».

من هُنا، تترتّب نقطةٌ أخرى: عندما كان أحد أفراد رعايا إبراهيم يزعم حصولَه على رؤيا أو حُلم خاص، أو على وحيٍ آخر من الله، لدعم عقيدةٍ ممنوعة من إبراهيم، أو عندما كان أحدُ أفرادٍ رعيّته يتبع شخصاً مُعيّناً، ويتحالف معه، لم تكن مُعاقبتهم على أيدي إبراهيم غير مشروعة. وبالتالي، يبدو مشروعاً اليوم أن يُعاقِب الحاكم المُطلق كلّ من يُعارض وحيَه الخاص في موضوع القوانين: في الواقع، يَشغل الحاكم المُطلق مَكانةً في الدولة تُساوي المَكانةَ عينَها التي كان يشغلها إبراهيم في عائلته.

تترتّب أيضاً على ذلك نقطة ثالثة: فكما أن أحداً، باستثناء إبراهيم في عائلته، لا يستطيع أن يعرف ما هي عليه، وما ليست عليه كلمة الله، كذلك، لا يستطيع أحدٌ أن يعرف ذلك في الدولة المسيحيّة، باستثناء الحاكم المُطلق. في الواقع، لقد تكلّم الله إلى إبراهيم وحدِه، وهو وحدُه كان يعلم ماذا يقوله الله، فيشرحُه لعائلته. لذلك، مَن يشغلونَ مَكانةَ إبراهيم في الدولة، هم وحدهم المُفسّرون لما قاله الله.

هذا وقد جُدّد العهدُ عينُه مع إسحق، وبعده مع يعقوب، ولكنَّه لم يحصل ذلك لاحقاً، إلى أن حُرّر الإسرائيليّون من المِصريّين ووصلوا إلى سفح جبل سيناء. عندئذٍ جُدّد العهد على يد موسى (كما سبق وذُكر في الفصل الخامس والثلاثين) بحيث أصبحوا منذ ذلك الحين شعبَ الله الخاص، الذي كان موسى

= لقد فصّل هوبز هذا الموضوع على شكل تثبيت لحريّة الفكر والإيمان، وهو موضوع ذو تسامح حقيقي (ممّا يجعل نسبيّة الترجمة اللاتينيّة للعهد القديم، في شأن مُطلقيّة هوبز المُثبتة دون درجات)، وإنما له ما يقابله: خُضوع الجسد المُطلق. فالحاكم المُطلق يحكم الأجساد وليس الأرواح. أمّا الركيزة الدينيّة التي يتذرّع بها هوبز باستمرار في هذا الشأن، والتي تجعله ينكر دون قيود ادّعاء كلّ كنيسة بحقّها في السلطة المدنيّة، فهي قول المسيح: ملكوتي ليس من هذا العالم.

بعد تحديد الكنيسة وفق النموذج الشكلي لولادة الدولة، في الفصل السابق، ستؤدّي الفصول اللاحقة إلى تأكيد جذري للفصول الأخيرة: الكنيسة (الرومانيّة أو غيرها) ليست «ملكوت الله»، بل «ملكوت الظُلمات».

مُعاونَه في تلك الفترة؛ أمّا الخِلافة على هذه المهمّة، فكانت لهارون وورثتِه من بعدِه، من أجل أن تكونَ إسرائيل إلى الأبد مَلكوتاً كَهنوتيّاً بالنسبة إلى الله.

وبنتيجةِ هذا التأسيس، صار للّه ملكوت. وطالما أن موسى لم يكن يملك أي سلطة لحكم الإسرائيليّين، بصفةِ خليفة على حقّ إبراهيم، لأنه لم يكن بإمكانه المُطالبة بالخِلافة بموجب الإرث، لا يبدو، وإلى أجَلٍ غير مُسمّى، أن الشعب اضطُرّ إلى اعتباره مُعاونَ الله، لفترة أطولَ من تلك التي صدّق فيها الناس أن الله يُخاطبُه. وعليه، فإن سلطتَهُ (بصرفِ النظر عن العهد الذي عقدوه مع الله) كانت تقوم فقط على الرأي المُكوّن عنه في شأن قَداسته وحقيقةِ حواراتِه مع الله، كما في شأن حقيقة مُعجزاتِه. ولو حصلَ أن تغيّر هذا الرأي، لما كانوا مُلزَمين باعتبار أي أمر يقترحُه باسم الله، على أنه قانونُ الله. لذلك ينبغي النظر في الركيزةِ الثانية التي كانت تدفعُهم إلى إطاعتِه. في الواقع، لم يكن الأمر الصادر عن الله هو الذي يُلزمُهم، لأنه لم يُكلّمْهم مُباشرةً، بل عبر وساطة موسى - وقد قال مُخلّصُنا بذاته (إنجيل القدّيس يوحنّا 5/ 31): «لو كنتُ أشهدُ أنا لنفسي لما صحّت شهادتي» - وستكون الشهادةُ أقلّ صحّةً لو شَهِد موسى لنفسه (وبخاصّة للمُطالبة بسلطة ملكيّة على شعب الله)، ولما قُبلت شهادتُه. وعليه، فإن سلطتَه، على غرار سلطة جميع الأمراء الآخرين، مُرتكزة على رضا الناس وعلى وعدِهم بإطاعته. وهذا ما حصل (سِفر الخروج 20/ 18): «وكان الشعبُ كلّه يرى الرعود والبُروق وصوتَ البوق والجبل يُدخّن. فلما رأى الشعب ذلك ارتاع ووقف على بُعد، وقال لموسى: كلّمنا أنت فنسمع ولا يكلّمنا الله لئلّا نموت». كان ذلك وعدهم بالطاعة، ومن خلاله ألزَموا أنفُسَهم بطاعةِ كلِّ ما قد ينقلُه إليهم على أنه من وصايا الله[2].

(2) هذا تأكيد أساسي : إن إطاعة موسى تأتي من ركيزتين: الأولى هي الإيمان الذي بموجبه تلقّى قوانين الله، والثانية هي الوعد بالطاعة الذي قُطع له. وهذه النقطة الثانية هيَ التي يتذرّع بها هوبز باستمرار لتبرير الالتزام المُطلَق المُترتّب على البشر حول إطاعة الحاكم المُطلق، طالما أنهم وعدوه بذاتهم إراديّاً بإطاعته في سبيل حمايتهم الخاصّة.

ومع أن العهدَ يُشكّل ملكوتاً كَهنوتيّاً، أي وراثيّاً بالنسبة إلى هارون، يجب أن يُفهَم ذلك عن الخلافة بعد وفاة موسى. فأيُّ شخصٍ يأمرُ ويؤسّس السياسة، بصفتِه المؤسّس الأوّل لدولة مُعيّنة (أكان النظام مَلكيّاً، أرستقراطيّاً، أو ديمقراطيّاً)، يجب بالضرورة أن يتمتّع بالسلطة المُطلقة على الشعب طوال مُدّة عملِه. أمّا تمتُّعُ موسى بتلك السلطة، فهذا ما يؤكّدُه الكتابُ المُقدّس بوضوح؛ بدايةً، في النصّ أعلاه، إذ وعد الشعبُ بإطاعته هو، وليس بإطاعة آدم. ثانياً (سِفر الخروج 24/ 1-2): «وقال الله لموسى: إصعد إلى الربّ أنت وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل، واسجُدوا من بعيد. ثم يتقدّم موسى وحدُه إلى الربّ، وهم لا يتقدّمون. وأمّا الشعب فلا يصعدُ معه». من الواضح للغاية هنا، أن موسى الذي استدعاه اللهُ وحده (وليس هارون، وبقيّة الكَهَنَة، والشيوخ السبعين، والشعب الذي مُنِع من الصُعود)، كان وحيداً في تمثيل شخص الله أمام الإسرائيليّين؛ وبعباراتٍ أخرى، كان وحده حاكمَهم المُطلق بعد الله. وبالرغم ممّا قيل لاحقاً (سِفر الخروج 24/ 9-10): «ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل، فرأوا إله إسرائيل وتحتَ رِجليه بلاطاً مصنوعاً من حجر سَفيرٍ...»، لم يحصل ذلك قبل أن يكون موسى مع الله، وأن ينقلَ إلى الشعب العباراتِ التي قالها له الله. هو وحدُه أتى في سبيل شؤون الشعب؛ أمّا الآخرون، على غرار النُبلاء في مُحيطه، فقد قُبِلوا من باب الشرف إلى هذه النعمة الخاصّة، وهذا ما لم يُسمَح به للشعب، وكانت النعمة تقوم (كما في الآية 11 اللاحقة) على رؤية الله وعلى الحياة: «وعلى أعيان بني إسرائيل هؤلاء لم يمدّ يدَه، فرأوا الله وأكلوا وشربوا»، (ويعني ذلك بعبارات أخرى، وعاشوا)، لكنّهم لم يحملوا إلى الشعب أي وصيّة آتية منه. مرّةً جديدة، وَردَ في كلّ مكان، قال الله لموسى، في جميع مُناسبات الحُكم الأخرى، كما في شأن تنظيم الاحتفالات الدينيّة، كما ورد في الفُصول 25 إلى 31 من سِفر الخروج، وعلى مدى سفر اللاويّين - ونادراً ما قيل ذلك بالنسبة إلى هارون. وقد عمَد موسى إلى إحراق العجل الذي صنعَه هارون. وأخيراً فإن

قضيّة سلطة هارون في موقع تمرّده مع مريم ضد موسى، كانت موضوعَ حكمٍ من الله ذاته لصالح موسى (سفر العدد 12/ 6-7). كذلك، وحول مسألة معرفة مَن - مِن موسى أم مِن الشعب - يحق له أن يملك على الشعب: عندما اجتمع قورح، وداثان وأبيرام ومئتان وخمسون رجلاً، على موسى وهارون (سِفر العدد 16/ 3): «... وقالوا لهما: كفاكُما! إن الجماعة كلّها مُقدّسة، والربّ في وسطها، فما بالكُما تترفّعان على جماعة الربّ؟» وعندها (سفر العدد 16/ 31-32-33) جعل الله الأرض تنشقّ وتبتلع قورح وداثان وأبيرام مع أزواجِهم وأولادِهم أحياءً، وأحرقَ هؤلاء الأُمراء المئتين والخمسين. وبالتالي، لم يكن لهارون، ولا للشعب، ولا لأي أرستقراطيّة عائدة لأُمراء الشعب الأوّلين، أي سلطة مُطلقة على الإسرائيليّين مُباشرةً بعد الله، باستثناء موسى وحده؛ ولم يكن ذلك يسري على أُمورِ السياسة المدنيّة فحسب، بل أيضاً على أُمور الدين، لأن موسى وحدَه كان يُكلّمُ الله، ووحده كان قادراً على القول للشعب ما يطلبُه اللهُ منه. ولم يكن أحدٌ مُعتدّاً بنفسه لدرجة الاقتراب من الجبل الذي تحدّث فيه الله إلى موسى. وقد قال الله (سِفر الخروج 19/ 12): «وضَعْ حدّاً للشعب من حواليه وقُل لهم: إحذروا أن تصعدوا الجبل أو تمسّوا طَرفَه، فإن كلّ من مسّ الجبل يُقتَل قتلا» ويُتابع (في الآية 21): «.... إنزل وَنبِّه الشعب أن لا يتهافتَ على الربّ ليرى فيسقُطَ منه كثيرون». انطلاقاً من هُنا، يجوز الاستنتاج أن كلّ من ينوب مكان موسى في دولة مسيحيّة مُعيّنة، سيكون رسولَ الله الوحيد والمُفسّرَ الوحيد لوصاياه. واستناداً إلى ذلك، وفي سياق تفسير الكتاب المُقدّس، لا يجوز أن يتخطّى أحدٌ الحدودَ الموضوعة من كلّ الحُكّام المُطلقين. فطالما أن اللهَ يتكلّم في الكتاب المُقدّس، سيكون الكتابُ المُقدّس جبلَ سيناء، وستكون حُدوده قوانينَ من يُمثّلون شخصَ اللهِ على الأرض. أمّا ما هو مسموحٌ به، فالعودةُ إلى الكتاب المُقدّس، وإيجادُ أعمال الله المُذهلة فيه، والاعتياد على مَخافةِ الله. بالمُقابل، سيُشكّل تفسيرُ هذا الكتاب، أي الاهتمامُ بما يقوله الله لمن عيّنَهُ لأن يَملُكَ تحت إمرته، فيكونُ حَكَماً على ما يحكمُ به أم لا

يكون، وفقاً لما أَمَرهُ به الله، انتهاكاً للحُدود التي وضعها الله من أجلنا، وسيكونُ بمَثابةِ من ينظُر إلى الله بشيءٍ من الوقاحة[3].

هذا وفي زمن موسى، لم يوجد أي نبيّ، أو أي شخص يزعمُ امتلاكَ روحِ الله، باستثناء من قَبِلَ بهم موسى وأجازَ لهم لأن يتذرّعوا بذلك. وكان ثمة سبعون رجلاً يتنبّأون وفقاً لروح الله، وهؤلاء كانوا مُختارين من موسى. وبشأنهم، (سِفر العدد 11/ 16): «قال الربّ لموسى: إجمع لي سبعين رجلاً من شُيوخ إسرائيل الذين تعلم أنهم شيوخُ الشعب...»، وقد نقلَ اللهُ روحَه إليهم، لكنَّ الروح لم تكن مُختلفة عن روح موسى، لأنه قيل (سِفر العدد 11/ 25): «فنزل الربّ في الغمام وخاطب موسى، وأخذ من الروح الذي عليه وأحلّه على الرجال السبعين، أي الشيوخ...». وقد أظهرتُ (في الفصل السادس والثلاثين) أن لفظة روح تعني أسلوباً مُعيّناً في التفكير، بحيثُ يكونُ معنى هذا المقطع هو التالي: لقد ألبسَهم الله روحاً مُطابقة وتابعة لروح موسى؛ فأصبح باستطاعتهم التنبّؤ، أي التكلّم باسم الله، بحيث أضحوا يُعلّمون العقائد (كأنهم كَهَنَة موسى وتحت سلطته) المُتلائمة مع عقائد موسى. في الحقيقة، لقد كانوا كَهَنَةً؛ وعندما تنبّأ اثنان منهم في المُخيّم، ظنّ الناس أن الأمرَ جديدٌ وغيرُ مشروع؛ كذلك، وفي الفصل عينه، وفي الآيتين 27 و28، جرى اتّهامُهما، ولم يكن يشوع بن نون يعلم أنهما يتنبّآن من خلال روح موسى، فطلبَ من موسى أن يمنَعَهُما من ذلك. من الواضح هنا أنه لا يجوز أن يزعمَ أحدٌ التنبّؤ، أو امتلاكَ روحِ الله، عبر مُعارضة عقيدة مَن سمّاه اللهُ مكانَ موسى.

هذا وعند وفاةِ هارون، وبعد وفاةِ موسى، انتقل الملكوت، أي الملكوت

(3) لا يبدو أن الوقاحة مُحدّدة في أي مكان آخر في الكتاب. وكما نرى، فإن الوقح هو من يزعم تفسير، أي إعطاء حكمه ليس الخاص، بل العَلني، أي المُقترن بحكم الحاكم المُطلق، أو الذي يُناقشه: فالوقحون هم أنبياء كذّابون؛ إنهم يُضلّلون الجماهير في شأن ما يجوز وما لا يجوز اعتقاده.

الكَهَنوتيّ، وبموجب العهد، إلى ابنِ هارون، ألِعازار، عظيمُ الكَهَنة. وقد نصّبهُ اللهُ حاكماً مُطلقاً (مُباشرةً بعدَه) عندما عيّن يشوع بن نون قائداً للجيش. وقد قال اللهُ صراحةً في شأن يشوع بن نون (سِفر العدد 27/ 21): «يقف أمام ألِعازار الكاهن، فيطلب له قضاء الأوريم أمام الربّ، فبأمره يخرجون وبأمره يدخلون، هو وجميع بني إسرائيل معه وكلّ الجماعة». بالتالي، فإن السلطة المُطلقة في إعلان الحرب وعقد السلم كانت تعود إلى الكاهن. وكانت السلطة المُطلقة في إصدار الأحكام تعود أيضاً إلى عُظماء الكَهَنَة، لأنهم كانوا مؤتَمَنين على كتاب الشريعة؛ لكن الكَهَنَةَ واللاويّين كانوا قُضاةً تابعين في القضايا المدنيّة، كما يبدو في سِفر تثنية الاشتراع 17/ 8-9-10. أمّا أُسلوب مُمارسة عبادةِ الله، فلا يوجد أيُّ شكّ حول مسألة تمتّع الكاهنِ العظيم وحتى عهد شاول، بالسلطة المُطلقة في هذا الشأن. وعليه، كانت السلطات المدنيّة والكَهَنوتيّة مُجتمِعةً في شخص واحد، عظيم الكَهَنة؛ ويجب أن يكون الأمرُ على هذا النحو لدى كلّ من يحكمُ وفقاً للقانون الإلٰهي، أو بعبارات أخرى وفق سلطةِ اللهِ المُباشرة[4].

إن الفترة المُمتدّة من موت يشوع بن نون وإلى عهدِ شاول، غالباً ما تُذكر في سِفر القُضاة على أنها فترةُ فراغٍ من المُلوك في إسرائيل، وأن كلّ فردٍ كان يقوم بما يراه عدلاً بنظرِه. ويجب أنْ يُفهَم الأمرُ على أنه حيثُ قيل إنه لم يوجد ملك، يعني ذلك أنه لم توجد سلطة مُطلقة في إسرائيل. وكانتِ الحالةُ على هذا النحو، إذا ما نظرنا في تطبيق ومُمارسة السلطة المذكورة. فبعد موت يشوع بن نون وألِعازار (سِفر القُضاة 2/ 10-11): «وانضمّ ذلك الجيلُ كلُّه إلى آبائِه، ونشأ من بعدِه جيلٌ آخر لا يعرف الربّ ولا ما صنع إلى إسرائيل. ففعل بنو إسرائيل الشرّ في عينيّ الربّ وعبدوا البعل». وكان لليهود تلك الميزة، التي

(4) الحاكم المُطلق المدني هو حاكم مُطلق و«كاهن عظيم»؛ هذا هو مفتاح السلم الأهلي، وتلك هي الأمثولة السياسية التي طوّرها اللفياثان.

لاحظها القدّيس بولس، وهي البحث عن إشارة، ليس قبل الخُضوع إلى حكم موسى فحسب، بل أيضاً بعد التزامهم بأنفسهم عبر ذلك الخُضوع؛ أمّا الإشارات والمُعجزات، فتهدفُ إلى منح الإيمان، بدل تجنيب البشر انتهاك الخُضوع المذكور فور مَنحه، لأنهم مُلزَمون بذلك بموجب قانون الطبيعة. وإذا ما اعتبرنا الحقّ في الحُكم، بدلَ مُمارسة الحكم، سوف نُلاحظ أن السلطة المُطلقة لطالما كانت عائدة إلى عظيم الكَهَنة. وبالتالي، ومهما كانتِ الطاعةُ الممنوحة إلى أحد القُضاة (الذين كانوا رجالاً مُختارين استثنائيّاً من الله لإنقاذ أفراد رعيّته غير الخاضعين من أيدي الأعداء)، فلا يُمكن التذرّع بذلك ضد حقّ عظيم الكَهَنة في السلطة المُطلقة، في كلّ المَجالات المُرتبطة بالسياسة والدين في آن. هذا ولم تكن للقُضاة، ولا لصموئيل بذاته دعوة عاديّة، بل دعوة غير عاديّة إلى الحكم؛ وهم لم يلقوا طاعة الإسرائيليّين من باب الواجب، بل من باب الاحترام تجاه النعمة التي يملكونَها أمام الله، وهي نعمةٌ مُتجليّة من خلال حكمتِهم وشجاعتِهم وسعادتِهم. وبالتالي، وإلى ذلك الحين، كان حقُّ إدارة السياسة والدين في آن، حقّاً لا يتجزّأ.

هذا وقد خَلَفَ الملوكُ القُضاة. وكما كانت في السابق أي سلطة، دينيّة وسياسيّة عائدة إلى عظيم الكَهَنة، كذلك أصبحت منذُ حينه مَنوطة بالمَلك. في الحقيقة، إن السلطة المُطلقة على الشعب ـ والتي لم تكن في السابق مُتوافرةً في الله فحسب، بموجب السلطة الإلٰهيّة وعهد الإسرائيليّين الخاص، بل أيضاً مُباشرةً بعد الله، في شخص عظيم الكَهَنة، بصفته نائب الله على الأرض ـ قد دحضها الشعب، مع مُوافقة الله بذاته. في الواقع، وعندما قالوا لصموئيل (سِفر صموئيل الأوّل 8/ 5): «... فأقِم الآن علينا ملكاً يقضي بيننا كسائر الأُمَم»، إنما يعنون بذلك أنهم لن يكونوا تحت حكم أوامر الكاهن المُوجّهة إليهم باسم الله، بل تحت إمرة شخص يحكمهم على غرار الحكم في جميع الأُمَم الأخرى؛ وبالتالي، عند عزل عظيم الكَهَنة من السلطة الملكيّة، كانوا يعزلون حكم الله الخاص هذا. ومع هذا، وافق اللهُ على ذلك، وقال لصموئيل (سِفر

صموئيل الأوّل 8/ 7): «... اسمع لكلام الشعب في كلّ ما يقولون لك، فإنهم لم ينبذوك أنت، بل نبذوني أنا من مُلكي عليهم». فطالما أنهم نبذوا الله، الذي كان الكَهَنَة يحكمون باسمِه، لم يبقَ أي سلطة للكَهَنَة، سوى تلك التي كان يحلو للملك أن يدَعها لهم، وكانت ذات أهميّة كُبرى أو صُغرى وفقاً لشخصيّة الملك الفاضلة أو السيّئة. أمّا الحكم في الشؤون المدنيّة، فجليٌّ أنه كان برُمّته بين أيدي المَلك. والسبب هو أنه في الفصل ذاته، الآية 20، يقولون إنهم سوف يكونون كسائر الأُمَم، وسيقضي لهم ملكهم، ويخرج أمامهم ويُحارب حروبَهم؛ وبعبارات أخرى، ستكون له السلطة الكاملة في الحرب كما في السلم. ويدخل تنظيمُ الدين في هذا المجال، لأنه في ذلك الزمن، لم يكن من كلمة أُخرى للّه، يستند إليها تنظيم الدين، سوى كلمة موسى التي كانت قانونَهم المدني. من جهة أخرى، نقرأ (في سِفر الملوك الأوّل 2/ 27): «... وعزَل سليمان أبياتار عن كَهَنوت الربّ...»: وعليه فقد كان له سلطة على عظيم الكَهَنة، كما على أي فردٍ آخر، ممّا يُشكّل إشارةً واضحة على التفوّق حيالَ الدين. كما نقرأ (في سِفر المُلوك الأوّل، الفصل 8)، أن الملك سُليمان دشّن بيت الربّ، وباركَ الشعب، وصلّى هو بنفسه تلك الصلاة الجيّدة المَتلُوّة خلالَ تكريس جميع الكنائس وبيوت الصلاة، وهي أيضاً إشارة ثانية على التفوّق في مجال الدين. إضافةً إلى ذلك، نقرأ (في سِفر المُلوك الثاني، الفصل الثاني والعشرون)، أنه عندما تمَّ العثور على سِفر الشريعة في بيت الربّ، لم يفصل في الأمر عظيمُ الكَهَنَة؛ بل أرسل يوشيّا الأخير مع آخرين إلى حُلدَة النبيّة للتحقيق في الأمر؛ ممّا يُشكّل دليلاً آخر على التفوّق في مجال الدين. أخيراً، نقرأ (في سِفر الأخبار الأوّل 26/ 30)، أن داود جعل من الحبرونيّين، وحَشَبيا وإخوته موكلين على إسرائيل لأراضي الغرب «في كلّ عمل الربّ وفي خدمة الملك». كما نقرأ (في الآية 32 من المصدر عينه) أنه أوكل الحبرونيّين الآخرين الذين «وكلّهم داود الملك على الراوبينيّين والجاديّين ونصف سبط مَنَسى، (وهذا ما تبقّى من إسرائيل في منطقة ما وراء الأردن) في جميع أمور الله وأمور

الملك». ألا يعني كلّ ذلك كُليّة السلطة الزمنيّة والروحيّة، كما يقول مَن يُريدون قسمتها؟ ختاماً، ومُنذ تأسيس ملكوت الله الأوّل إلى حين الأسر، كانت السيطرة الدينيّة كما سيطرة السلطة المُطلقة المدنيّة في أيدي السلطة عينها؛ أمّا مهمّة الكاهن، بعد انتخاب شاول، فلم تكن بمثابة سلطة عقائديّة، بل بمثابة مهمّة كَهنوتيّة.

هذا وعدا مسألة اجتماع صلاحيات الحكم في السياسة والدين، بدايةً في شخص عُظماء الكَهَنَة، وبعدها في شخص المُلوك، يبدو أنه بشأن القانون، واستناداً إلى الكتاب المُقدّس عينه، لم يفهم الشعبُ ذلك. ففي صُفوف ذلك الشعب، هُناك جزءٌ كبير، ربّما الغالبيّة، التي لم تكُن تُعطي رصيداً كافياً لسمعة موسى أو للندوات الحاصلة بين الله والكَهَنَة؛ والسبب هو عدم مُشاهدة حُدوث المُعجزات الكُبرى، أو عدم مُلاحظة المَهارة في العمل، أو النجاح الملحوظ في أعمال حُكّامهم. لقد كانوا ينتهزون الفرصة كلّما خيّب حُكّامُهم ظنّهم، عبر انتقادِ السياسة تارةً، والدين طوراً، بهدف تغيير الحكم أو التمرّد على إطاعتهم وفقاً لما يحلو لهم. من هُنا أتت الاضطرابات الأهليّة من حين إلى آخر، والانقسامات، والنكَبات في الأُمّة. فعلى سبيل المثال، وبعد وفاة ألِعازار ويشوع بن نون، لم يأخذ الجيلُ اللاحق لا بأوامر الكَهَنَة، ولا بقانون موسى، وفعل كلُّ شخصٍ ما رآهُ صواباً. أمّا السبب، فهو أن ذلك الجيل لم يرَ عجائب الله، بل تُرِك على مَنطقِه الضعيف، مُستخفاً وغيرَ مُلتزمٍ بعهد الملكوت الكَهنوتي. في الأمور المدنيّة، كان الناسُ يُطيعون بعض الذين كانوا يظنّونهم، من حينٍ إلى آخر، قادرين على تحريرِهم من ضُغوط أُمّة مُجاورة؛ ولم يكونوا يستشيرونَ الله (كما كان عليهم أن يفعلوا)، بل عمَدوا إلى استشارة رجال أو نساء يدّعون النبوءة بسبب توقّعهم لأحداث مُستقبليّة. وإن وَضَعوا تمثالاً يعبدونَه في كنائسِهم الصغيرة، وإن كان كاهنُهم لاويّاً، فذلك لأنهم يعتقدون أنهم يعبدونَ إلهَ إسرائيل.

بعد ذلك، وعندما طالبوا بالملك على غرار الأُمَم، لم يكن قصدُهم

القطيعة مع عبادةِ الله، ملكِهم؛ لكنَّهم كانوا خائبين من عدالةِ أبناءِ شاول، فكانوا يُريدون ملكاً يحكمهم في الشؤون المدنيّة، ولا يُريدونه أن يُغيّرَ الدين الذي كان موسى قد أوصاهُم به. لذلك، كانت لديهم دائماً ذريعة حول نظام العدالة أو الدين، للإفلات من الطاعة، كُلّما كانوا يأملونَ في الربح. لقد كان شاول مُستاءً من الشعب، لأنه كان يرغب بوجود الملك (في الحقيقة كان اللهُ ملكهم، وكان شاول حائزاً على سلطتِه من الله وحدِه)؛ مع ذلك، وعندما عصى شاول مشورتَه، والتي كانت إعدامَ أجاج كما أمرَ اللهُ بذلك، مسحَ شاول ملكاً آخر، أي داود، بُغية نزع الخِلافة من ورثتِه. ولم يكن رحبعام عابداً للأصنام، بل عندما اعترف الشعب بأنه مُستبدّ، أدّى هذا السبب ذو الطابع المدنيّ، إلى تخلّي عشر قبائل عنه لصالح ياربعام، عابد الأصنام. بصورةٍ عامّة، وعبر تاريخ الملوك برُمتّه، أكان يهوذا أو إسرائيل، لطالما وُجد أنبياء يُعاقبون المُلوك على انتهاكاتٍ للدين، وأحياناً على أخطاءٍ في إدارة الدولة، على غرار يوشافاط الذي أنذره النبيّ جيهو لمُساعدتِه ملك إسرائيل ضد السوريّين، وكذلك حِزقيّا الذي أنذره أشعيا لعرضِه كُنوزه أمام سُفراء بابل. ويعكس ذلك أنه على الرغم من توافر سلطة الدولة والدين في شخص المُلوك، لم يفلتْ أحدٌ منهم من مُراقبة استخدامِها في المَجالين، باستثناء المَعفيّين منها بسبب كفاءاتهم الطبيعيّة أو نَجاحِهم. وعليه، ومن خلال الاستناد إلى مُمارسات ذلك العهد، لا يُمكن استنتاجُ أي ذريعة تنكرُ حقّ الملوك في السيطرة في مَجال الدين، إلّا إذا أُنيط هذا الحقُّ بالأنبياء، فيُستنتَج أن حزقيّا الذي كان يُصلّي للمسيح أمام الكروبيم، لم يلقَ إجابةً على الفور، بل لاحقاً من النبيّ أشعيا، إذ كان الأخير قائدَ الكنيسة الأعلى؛ أو أن يوشيّا الذي استشار النبيّة حُلدَة، بشأن سِفر الشريعة، يعني أنه وعظيم الكَهَنة لم يملكا السلطة العُليا، بل كانت لحُلدَة في مَسائل الدين ـ ولا أعتقد أن هذا رأي أي من العُلماء.

هذا وخلال أسرِهم، لم يكن لليهود أي دولة. وبعد عودتهم، ومع تجديد عهدِهم مع الله، لم يحصل أي وعد بالطاعة، أكان لعزرا أو لأي شخص آخر.

وفوراً، وبعد أن أصبحوا من رعايا اليونانيّين (ذوي الأعراف والدراسات الخاصّة بتأثير الشياطين، كما والعقائد السرّيّة، التي شَوّهت كثيراً دينهم)، لم يكُن مُمكناً التوقّف عند أي أمر، بسبب المزج بين الدولة والدين، بحيث استحالت معرفة تفوّق هذه أو ذلك. بالتالي، وفي شأن العهد القديم، يجوز القول إن كلّ من كان يملكُ سلطةَ الدولة المُطلقة على اليهود، كان يملك أيضاً السلطة المُطلقة في مَجال عبادة الله الخارجيّة، وكان يُمثّل شخصَ الله، أي شخص الله الآب، علماً أنه لم تُطلَق عليه تسميةُ الآب، إلا حين أرسل ابنه يسوعَ المسيح إلى العالم، للتكفير عن خطايا الجنس البشريّ، وإعادته إلى صلب ملكوتِه الأزليّ، بهدف إنقاذِه إلى الأبد. وهذا ما سيُشكّلُ موضوعَ الفصل التالي.

41

في دور مُخلّصنا المُبارك

يُقسم دورُ المسيح في الكتاب المُقدّس إلى ثلاثة أجزاء. في الجزء الأوّل، يتمتّع المسيح بدور الفادي والمُخلّص؛ في الجزء الثاني، يتمتّع بدور الراعي والمُستشار أو المُعلّم، أي النبيّ المُرسَل من الله، بهدف هداية الذين اختارهم الله للخلاص. وفي الجزء الثالث، يتمتّع المسيح بدور الملك، الملك الأبدي، تحت سلطة أبيه، كما كان موسى وعُظماءُ الكَهَنَة في ذلك الحين. وتُقابل هذه الأجزاء الثلاثة، ثلاثةُ عصور. أمّا مسألةُ افتدائِنا، فقد عَمِل لها مُنذ مَجيئه الأوّل، عبر التضحية التي قام بها، فَقَدّم ذاته على الصليب في سبيل خطايانا؛ وقد عمل من جهةٍ على هِدايتنا، ومن جهةٍ أخرى، عمل من خلال كَهَنَتِهِ، ولَسَوف يستمرّ في العمل إلى حين عودتِه. وبعد عودتِه، سيبدأ حكمه المجيد على مُختاريه، وهو حكمٌ يجب أن يدومَ إلى الأبد.

هذا ويترتّب على دور الفادي، أي من يدفع فديةَ الخطيئة (والفدية هي الموت)، أن يفتديَ ذاتَه، أي أن يتحمّل أعمالنا الجائرة كافة، فيُبعدُها عنّا، كما فرض الله ذلك. وهذا لا يعني أن موتَ شخصٍ واحد، حتى دونما خطيئة، قد يُعَوّض عن جميع البشر، في قساوة العدالة، بل في رحمة الله، الذي شاء أن يقبل بتنظيم التضحيات هذه في سبيل الخطيئة. في الشريعة القديمة (كما

يُمكن قراءة ذلك في سِفر اللاويّين 16)، طلب المسيح أن يجريَ مرّةً في السنة التكفيرُ عن الجميع في إسرائيل، أي عن الكَهَنَة، وعن غيرهم. لذلك، كان على هارون وحدِه أن يُقَدّم تضحيةً عن نفسه وعن الكَهَنَة ثَوراً صغيراً. ولكن، بالنسبة إلى بقيّة الشعب، كان على الأخير أن يُقَدّم له تيسَين صغيرين، يُقدَّم أحدُهما للذبح، بينما عليه بوضع الأيدي على رأس الثاني، وهو كَبش الِفداء، حيث يتمّ الاعتراف بكلّ أفعال الشعب الجائرة، ويُقاد بعدَها الكَبشُ إلى الصحراء حيث يفرّ هُناك، حاملاً معه كلّ الأفعال المذكورة. وكما أن التضحية بأحد التيسَين هي ثمنٌ كافٍ (لأنه مقبول) لفدية إسرائيل برُمّتها، كذلك، فإن موتَ المسيح هو ثمنٌ كافٍ لخطايا الجنس البشري كلّه، لأنه لم يُطلب شيء أكثر من ذلك. ويبدو أن آلامَ المسيح مُخلّصنا قد ذُكرت هَهُنا بوضوحٍ يُضاهي وضوحَ تضحية إسحق أو أي وصفٍ آخر في العهد القديم. لقد كان المسيح في الوقت عينه كَبش التضحية وكَبش الفداء (سِفر أشعيا 53/ 7): «عومِل بقَسوة فتواضعَ ولم يفتح فاه كحمَلٍ سِيق إلى الذبح كنعجةٍ صامتة أمام الذين يَجزّونَها ولم يفتح فاه». فهنا هو الكَبشُ مَوضِعُ التضحية: «لقد حمَل هو آلامَنا واحتمل أوجاعَنا...». (سِفر أشعيا 53/ 4). وأيضاً: «.... فألقى الربّ عليه إثم كلّنا» (سِفر أشعيا 53/ 6). على هذا النحو، كان كَبشَ الفداء: «.... قد انقطع من أرض الأحياء وبسبب مَعصية شعبي ضُرب حتى الموت» (سِفر أشعيا 53/ 8). هنا أيضاً، إنه الكَبش المُقَدّم على سبيل التضحية؛ كذلك، «... وهو يحتمل آثامهم» (سِفر أشعيا 53/ 11). وعليه، فإن حمَلَ الله يُساوي هَذَيْن الكَبشَيْن، كبشَ التضحية في شخص من مات، وكبشَ الفداء في شخص من افتعل أبوه قيامتَه، ومن استُبعد عن بيئة البشر من خلال صُعودِه.

هذا وطالما أن من يَفتدي، لا يملك أي صفة على الشيء المُفتدى به قبل الافتداء وتسديد الفدية، وأن هذه الفدية هي موت الفادي، فواضح أن مُخلّصَنا (وعند تمتّعه بصفة الإنسان) لم يكن ملكاً على من افتداهم قبل أن يُقاسيَ الموت، أي في الفترة التي كان يعيشُ فيها بجسده على الأرض. وإذ أقول إنه

لم يكن ملكاً في حينه، فبموجب العهد الذي عقدَه معه المؤمنون في الاعتماد؛ ولكن، ومع تجديد العهد مع الله في الاعتماد، كانوا مُلزَمين بإطاعته كما يُطيعون المَلك (تحت سلطة أبيه) عندما يحلو له أن يأخذ المملكة على عاتقه. وقد قال مُخلّصنا بشخصه، بما يُطابق ما قيل آنفاً، وبصراحةٍ تامّة (إنجيل القدّيس متّى 18/ 36): «ليست مملكتي من هذا العالم...» وطالما أن الكتابَ المُقدّس لا يذكر أكثر من عالمَين منذ الطوفان - العالم الموجود ها هنا وحالياً والذي سيبقى إلى يوم الدينونة (المعروف أيضاً باليوم الأخير)، والعالم الآتي بعد يوم الدينونة، عند حُلول سماءٍ جديدة، وأرضٍ جديدة - لا يجوز أن يبدأ ملكوتُ المسيح قبل القيامة الشاملة. هذا ما قاله مُخلّصُنا (إنجيل القدّيس متّى 16/ 27): «فسوف يأتي ابن الإنسان في مجد أبيه ومعه ملائكته، فيُجازي يومئذٍ كلّ امرئٍ على قدر أعماله». ومُجازاةُ كلّ فردٍ حسب أعمالِه، هي تنفيذٌ لدور الملك، ولن تحدثَ قبل مجيئه في مجدِ أبيه، مع ملائكتِه. وعندما قال مُخلّصُنا (إنجيل القدّيس متّى 23/ 2-3): «إن الكَتَبَة والفريسيّين على كُرسيّ موسى جالسون، فافعلوا ما يقولون لكم واحفظوه...»، قصدَ بصراحةٍ أنه يمنح هذه المرّة السلطة الملكيّة لهم وليس لنفسِه. وهذا ما يقصد أيضاً عندما يقول (إنجيل القدّيس لوقا 12/ 14): «... يا رجل، متى أقامني عليكم قاضياً أو قسّاماً»؟ وعندما يقول (إنجيل القدّيس يوحنّا 12/ 47) :

«... لأني ما جئت لأَدينَ العالم بل لأُخلّص العالم». ومع ذلك، لقد جاء مُخلّصُنا إلى هذا العالم، كما لو تمكّن من أن يكون ملكاً في العالم الآتي؛ في الواقع، لقد كان المسيح، أي الكاهن الممسوح ونبيّ الله المُطلَق السلطة؛ وبعباراتٍ أخرى، كان عليه أن يملكَ كلّ السلطة الموجودة في موسى النبي، في عُظماء الكَهَنَة الذين خَلفوا موسى، وفي المُلوك الذين خلفوا الكَهَنَة. وقد قال القدّيس يوحنّا بصراحة (إنجيل القدّيس يوحنّا 5/ 22): «لأن الآب لا يَدين أحداً بل أولى القضاءَ كلّه للابن»، وهذا لا يتعارض مع هذا المقطع: «ما جئتُ لأَدين العالم»، لأن المقصود هو العالم الراهن، والآخر هو للعالم الآتي؛ كما

قيل إنه عند عودة المسيح (إنجيل القدّيس متّى 19/ 28): «فقال لهم يسوع: الحقَّ أقولُ لكُم: أنتم الذين تبعوني، متى جلس ابنُ الإنسان على عرش مجدِه عندما يُجدّد كلّ شيء، تجلسون أنتم أيضاً على اثني عشر عرشاً، لتَدينوا أسباطَ إسرائيل الإثني عشر». فمن الواضح أن ملكوتَه لم يكن قد بدأ بعد عندما قالَ ذلك.

ولكن، وعندما كان المسيح على الأرض، وطالما أنه لم يكن يملك ملكوتاً في هذا العالم، ما هو هدف مجيئِه في المرّة الأولى؟ لقد كان يهدفُ إلى إعادة تنظيم ملكوت الله بموجب عهد جديد، بعد أن كان انتزع الإسرائيليّون مَلَكوتَه بموجب العهد القديم عبر التمرّد عند انتخاب شاول. لهذا السبب، كان عليه أن يُبشّر أمامهم أنه المسيح، أي الملك الذي وعدهم به الأنبياء، وكان عليه أن يُقدّم ذاته في سبيل خطايا الذين يخضعون للملكوت بإيمانهم؛ ولو أن الأُمّةَ برُمّتها رفضت ذلك، كان سيلجأ إلى استدعاء من قد يؤمنون به بين الوثنيّين إلى الطاعة. من هُنا، سيكون للمسيح خلال مُروره على الأرض، جزءان في دوره: أحدُهما هو الإعلان عن نفسه أنه المسيح؛ والآخر هو إقناع البشر، عبر التعاليم والمُعجزات، بالعيش وفق أسلوبٍ يجعل المؤمنين يستحقّون التمتّع بالأبديّة، وأيضاً وعبر تحضيرهم لهذه الغاية، عندما يأتي بعظَمته ليحلّ مكان أبيه في ملكوته. لذلك، قد أطلقَ على زمن تبشيره تسميةَ التجديد ـ ممّا لا يعني بالمعنى الحقيقي الملكوت، ولا الضمانة لعدم إطاعة قُضاة ذلك العصر (لقد كان يأمر بإطاعة الجالسين على كُرسيّ موسى وتسديد الجزية إلى القيصر). بالمُقابل، كان التجديد على سبيل تَقدمةٍ مُسبَقة ليس أكثر، على ملكوت الله الآتي، ومُوجّهة إلى الذين أنعم الله عليهم في أن يكونوا تلاميذه وأن يؤمنوا به. لذلك، قيل: إن الأتقياءَ هم مُسبقاً في ملكوت النعمة، كما لو أنهم أصبحوا يحملون جنسيّة ذلك الملكوت السماوي.

وعليه، لا يوجد ما يجعل المسيح يُنفّذ أو يُعلّم ما يُخفّض حقوق اليهود أو القيصر المدنيّة. والسبب هو أنه بالنسبة إلى دولة اليهود آنذاك، سواء أكان

بالنسبة إلى المُشرّعين أو إلى الخاضعين للحكم، فقد كانوا جميعهم ينتظرون المسيحَ وملكوتَ الله. وكان ذلك سيكون مُستحيلاً لو مَنعت قوانينُهم المسيح (عند وصوله) من الظُهور والإعلان عن نفسه. وبالتالي، وطالما أنه لم يقم إلّا بالتبشير وتحقيق المُعجزات هُنا وهُناك لإثبات أنه كان ذلك المسيح بنفسه، لم يكن في ذلك ما يُعارض قوانينهم. هذا وينبغي أن يكون الملكوت الذي يتحدّث عنه في عالم آخر. لقد كان يُعلّم الناس في هذا الوقت، إطاعةَ الجالسين على كُرسيّ موسى؛ وأجاز لهم تسديد الجِزية إلى القيصر؛ ورفض أن يكون بنفسه قاضياً. لذلك، كيف ستكون أقوالُه وأفعالُه ثائرةً أو مُؤيّدةً لعمليّة انقلابٍ على حكمهم المدنيّ آنذاك؟ لكنَّ الله، وبعد أن حدّد التضحية لإعادة مُختاريه إلى عهد إطاعتهم السابقة، استخدم لهذا الهدف على سبيل الوسيلة مَكرَهُم ونُكرانَهم للجميل. ولم يكن ذلك أيضاً مُخالفاً لقوانين القيصر. في الواقع، وعلى الرغم من أن بيلاطس بذاته (وبهدف نيل إعجاب اليهود) قد سلّم المسيح للصلب، وقَبْلَ أن يقومَ بذلك، صرّح علناً أنه لم يكن مُخطئاً، وسجّل في مُقدّمة اتّهامه، ليس كما أراد اليهود بأن المسيح كان يزعم أنه ملك، بل سجّل بيلاطس أنه ملك اليهود. وعلى الرغم من اعتراضهم، رفض أي تغييرٍ قائلاً إن ما دَوّنه قد دَوّنه.

أمّا القسم الثالث من دوره، وهو دورُه كملك، فقد عرضنا أن ملكوتَه لا ينبغي أن يبدأ قبل القيامة. ولكن، سوف يكون ملكاً ليس فقط على مثال الله، لأنه ملكٌ بهذا المعنى، وسيكون كذلك على الأرض برُمّتها، بفضل قدرته الكليّة؛ بل سيكون ملكاً، من جهة مُختاريه، بصورة خاصّة، بموجب العهد الذي عقدوه معه عبر معموديّتهم. في هذا السياق، قال مُخلّصُنا (إنجيل القدّيس متّى 19/ 28) إن على تلاميذه أن يجلسوا على اثني عشر عرشاً ليَدينوا أسباطَ إسرائيل الإثني عشر: «... متى جلس ابنُ الإنسان على عرش مجده...» ممّا يعني أنه عليه أن يحكم بموجب طبيعته الإنسانيّة. ويقول أيضاً (إنجيل القدّيس متّى 16/ 27): «فسوف يأتي ابن الإنسان في مجد أبيه ومعه ملائكته، فيُجازي

يومئذٍ كلّ امرئ على قدر أعماله». ونقرأ الشيء نفسه في إنجيل القدّيس مرقس 13/ 26 و14/ 62، وبمزيدٍ من الوضوح بما يخصّ التوقيت (إنجيل القدّيس لوقا 22/ 29-30): «وأنا أُوصي لكم بالملكوت كما أوصى لي أبي به. فتأكلون وتشربون على مائدتي في ملكوتي، وتجلسون على العُروش لتَدينوا أسباط إسرائيل الإثني عشر». نرى هُنا بوضوح أن الملكوت الذي منحَه إيّاه أبوه، لا يجوز أن يكون قبل مجيء ابن الإنسان في مجده، وجعله من تلاميذه قُضاةً على أسباط إسرائيل الإثني عشر. وحيث إنه لا زواجَ في ملكوت السماء، قد نتساءلُ ماذا سيأكلُ ويشربُ البشر؛ ولكن ما المقصود من الغذاء ها هنا؟ يشرحُ مُخلّصُنا هذا الأمر (إنجيل القدّيس يوحنّا 6/ 27) قائلاً: «لا تعملوا للطعام الذي يفنى بل اعملوا للطعام الذي يبقى فيصيرُ حياةً أبديّة ذاك الذي يُعطيكُموه ابنُ الإنسان...». وبالتالي فإن تناول الطعام على طاولة المسيح يعني نيل الغذاء من شجرة الحياة، أي التمتّع بالأبديّة في ملكوت ابن الإنسان. استناداً إلى هذا المقطع، ومَقاطع أخرى عديدة، بديهيٌّ أن تُمارَس مَلَكيّةُ مُخلّصنا وفقاً لطبيعته الإنسانيّة.

على أي حال، وإذا كان عليه أن يكون ملكاً، سيكون ملكاً تابعاً للّه الآب، ويكون بمثابة نائبه، كما كان موسى في الصحراء، وكما كان عُظَماءُ الكَهَنَة قبل حكم شاول، وبعدَه الملوك. في الحقيقة، إن تَشَابُهه مع موسى، (من جهة دوره) هو إحدى النُبوءات الخاصّة بالمسيح (سِفر تثنية الاشتراع 18/ 18): «سأُقيم لهم نبيّاً من وَسط إخوتهم مِثلَكَ، وأجعلُ كلامي في فمه...». وهذا التشابُه مع موسى ملموسٌ أيضاً في أعمال مُخلّصنا ذاته، عندما كان حيّاً على الأرض. فكما اختار موسى اثني عشر أميراً من الأسباط ليحكموا تحت سلطته، كذلك اختار مُخلّصُنا اثني عشر تلميذاً، يجلسون على اثني عشر عرشاً ليُقاضوا أسباطَ إسرائيل الاثني عشر. كذلك، وكما سمح موسى لسبعين شيخاً باستقبال روح الله، والتنبّؤ أمام الشعب، أو بعباراتٍ أخرى (كما ذُكر آنفاً) بالتوجّه إليه باسم الله، كذلك رَسَمَ مُخلّصُنا سبعين تلميذاً للتبشير بملكوتِه وبخلاصِ الأُمَم

كافة. وكما جرى عند تقديم شكوى أمام موسى بشأن السبعين الذين كانوا يتنبّأون في مُخيّم إسرائيل، برّر موسى ذلك بالقول، إنه في تلك القضيّة، كانوا في خدمة مُلكه، كذلك، وعندما اشتكى القدّيس يوحنّا أمام مُخلّصنا بشأن شخص يطرد الشياطين باسمه، برّر مخلّصُنا الأمر قائلاً (إنجيل القدّيس لوقا 9/ 50): «لا تمنعوه، فمن لم يكن عليكم كان معكم».

إضافةً إلى ذلك، يُشبهُ مُخلّصُنا موسى في تأسيس الأسرار، أكان من ناحية القَبول في ملكوت الله، أم من ناحية إحياء ذكرى خَلاص مُختاريه من ظُروفهم البائسة. وكما كان لأطفال إسرائيل احتفالُ الختان بمثابة سرّ للدُخول إلى ملكوت الله، قبل عهد موسى، وهو طقسٌ لم يَعُد معمولاً به في الصحراء، بل قد أُعيد تنظيمُه مُنذ الوصول إلى أرض الميعاد، كذلك، كان لليهود احتفال المعموديّة، قبل مجيئ مُخلّصنا، والقائم على الغسل بواسطة المياه لجميع الذين أيّدوا إلٰه إسرائيل في صُفوف الوثنيّين. لقد استخدم مار يوحنّا المعمدان هذا الاحتفال لاستقبال كلّ الذين التزموا بالمسيح بعد تبشيره بوصوله إلى العالم؛ وقد جعله مُخلّصُنا بمثابةِ سرٍّ يقتضي تلقّيه من جميع المؤمنين به. هذا ولا يذكُر الكتاب المُقدّس بصورة صريحة السبب الذي أدّى إلى مُمارسة المعموديّة للمرّة الأولى. ولكن، قد نعتقد أنه نوع من تقليدٍ لقانون موسى الخاص بالبَرَص، الذي بموجبه كان يتلقّى المُصَاب بالمرض أمراً يقضي بموجبه أن يبقى بعيداً عن مُخيّم إسرائيل لفترة مُعيّنة؛ وبعد مُرور تلك الفترة، كان الكاهن ينظُر في شفائه، فإذا ما تأكّد من الشفاء، يقبل به في المُخيّم بعد غسلٍ عَلَنيّ. وعليه، قد يبدو ذلك وجهاً من وجوه الغسل في المعموديّة، حيث يُستَقبَل المُطَهّرون بالإيمان من بَرَص الخطيئة في الكنيسة عبر احتفال المعموديّة. وهُناك تقديرٌ آخر مُستوحى من احتفالات الوثنيّين، في حالة مُحدّدة تحصل نادراً: أي عند عودة شخص يُعتَقَد أنه ميت، إلى الحياة، من باب المصادفة. فقد كان يتردّدُ الناسُ في التكلّم معه، وكأنه شبَح، قبل أن يُقبل مُجدّداً في عداد البشر، بعد غسلٍ مُعيّن، على غِرار غسلِ المولودين الجُدُد من أوساخ ولادتِهم - ممّا كان يُشكّل ولادةً جديدة. لقد

أُدخِلَ هذا الاحتفال على الأرجح إلى دين اليهود، وهو عائد إلى اليونانيّين، في الفترة التي كانت فيها يهوذا تحت سيطرة الإسكندر، واليونانيّين الذين خَلفوه. ولكن، ولمّا كان من غير المقبول أن يَعتمد مُخلّصُنا احتفالاً وثنيّاً، سيكون الاحتمال الأكبر أن مَصدر هذا الاحتفال هو رتبةُ الغسل بعد البَرَص. أمّا السر الآخر، وهو تناول الطعام من الحَمَل الفِصحيّ، فهو تقليدٌ واضح للعشاء السرّي، حيث يُبقي كسرُ الخبز وصبُّ النبيذ في الذاكرة مسألةَ خلاصِنا من بؤسِ الخطيئة، عبر آلام المسيح، كما يُبقي الأكل من الحمَل الفِصحيّ في الذاكرة مسألةَ تحرّر اليهود من عُبوديّتهم في مِصر. وعليه، ولمّا كانت سلطةُ موسى سلطةً تابعة، ولم يكن أكثرَ من مُعاونٍ للّه، يترتّبُ على ذلك أن المسيح، ذا السلطة المُشابهة لسلطة موسى بموجب طبيعته الإنسانيّة، لم يكن أكثر من تابع لسلطة أبيه. وقد ذُكر الأمرُ عينُه بمزيدٍ من الوضوح، عبرَ الصلاة التي علّمَنا إيّاها: «أبانا، ليأتِ ملكوتُك، لأن لك المُلكَ والقوّةَ والمجد»؛ ومن خلال: ما سيأتي في مجد أبيه، ومن خلال ما قاله القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 15/ 24): «ثم يكون المُنتهى حين يُسلّم المُلك إلى الله الاب...»، ومن خلال مَقاطعَ عديدة أخرى، في غاية الوضوح.

وعليه، يُمثّل مُخلّصنا (كما فعلَ موسى)، عبر التعليم والحكم في آن، شخص الله، الذي سُمّي مُنذ حينه بالآب. وطالما أنه مادّةٌ واحدة مُوحّدة، فهو شخصٌ مُمثّلٌ بموسى، وشخصٌ آخر مُمثّل بابنه، المسيح. في الواقع، وبما أن الشخصَ مُرتبطٌ بالمُمثّل، يترتّبُ على ذلك أنه عند تَعدّد المُمثّلين، يتعدّدُ الأشخاص، وإن كانوا من المادّة ذاتها[1].

(1) راجع الفصل 16 حول الشخص، والعدديّة، ومُمثّله. في بداية الفصل التالي سيُعرض بالتفصيل موضوع الثالوث، أي الله في ثلاثة أشخاص.

42

في السلطة الكنسيّة

تستدعي معرفة ماهيّة السلطة الكنسيّة ومعناها، التمييز بين فترتين زمنيّتين منذ صُعود مُخلّصنا: الفترة الأولى قبل اهتداء المُلوك والأشخاص المُخوّلين بالسلطة[1] المدنيّة المُطلقة، والفترة الأخرى بعد اهتدائهم. في الواقع، لقد مرّ وقتٌ طويل بعد الصُعود، قبل أن يعتنقَ ملكٌ مُعيّن، أو حاكمٌ مُطلق مدني مُعيّن، الدينَ المسيحي، أو قبل أن يسمحَ بتعليمه العام.

في ذلك الوقت، من الواضح أن السلطة الكنسيّة كانت قائمة على الرُسُل، وبعدَهم على الذين عيّنوهُم للتبشير بالإنجيل وهداية البشر إلى الديانة المسيحيّة، وتوجيه من كانوا قد اهتدوا إلى درب الخلاص. وبعد ذلك، انتقلت

(1) يستخدم هذا الفصل دون تمييز في اللغة الإنكليزيّة (أي في النص الإنكليزي) لفظة سلطة Power للإشارة إلى السلطة الكنسيّة وسلطة الحاكم المُطلق، أي السلطة المُطلقة. فكلّما أحالت لفظة «باور» إلى السلطة المُطلقة، سوف تُستخدم هنا لفظة سلطة. سيكون غير منطقيّ استخدام كلمة بدل الأخرى، مهما كان الإطار: فكلمة سلطة لا تعني المعنى ذاته، وفقاً لما تُحيل إليه من مواضيع مختلفة؛ بل إنه مشروع هوبز السياسي (والفلسفي)، في اللفياثان، وفي الفصل 42 بصورة خاصّة، حيث يهدف إلى القضاء على أي ركيزة لمزاعم الكنيسة في امتلاك السلطة المدنيّة المُطلقة ومُمارستها، عبر تقييد سلطتها ضمن تعليم الديانة المُنزلة المسموح بها - وليس إلى حكم الدولة. فهناك نوعان من السلطة، ويريد هوبز التمييز بين الاثنين.

السلطة مُجدّداً إلى الآخرين من الذين كانوا مُعيّنين؛ وقد جرى ذلك عبر وضع الأيدي على أولئك المُعيّنين الجُدد. ويعني هذا نقل الروح القُدس أو روح الله إلى من عيّنوهُم بمثابة كَهَنَة الربّ لترويجِ ملكوته. وبالتالي، فإن وضعَ الأيدي ذلك لم يكن أكثرَ من خاتم المُهمّة الموكولة إليهم بالتبشير بالمسيح، وبتعليم عقيدتِه؛ أمّا نقلُ روح القُدس عبر وضعِ الأيدي، فكان تقليداً لِما كان يقومُ به موسى. في الواقع، لقد لجأ موسى إلى الرتبة عينِها مع كاهنه يشوع بن نون، كما هو وارد في سفر تثنية الاشتراع 34/ 9: «أمّا يشوع بن نون، فَمُلِئَ روحَ حكمة، لأن موسى وضع عليه يديه...» بالتالي، فقد منحَ مُخلّصُنا، روحَه إلى الرُسُل، بين قيامتِه وصعوده، بدايةً (إنجيل القدّيس يوحنا 20/ 22) عندما: «قال هذا ونفخ فيهم وقال لهم: خذوا الروح القُدس»؛ وبعد صعوده، عندما (أعمال الرُسُل 2/ 2-3): «انطلق من السماء بغتةً دويٌّ، كريح عاصفة، فملأ جوانب البيت الذي كانوا فيه، وظهرت لهم ألسنة كأنها من نار...»، وليس عبر وضع اليدين: على غرار الله الذي لم يضع يديه على موسى. لكنَّ الرُسُل، من بعدِه، قد نقلوا الروح القُدس عينَه عبر وضعِ اليدين، كما فعل موسى مع يشوع بن نون. من هُنا، نرى بوضوح، أين كانت تكمن السلطة الكنسيّة على الدوام، على الرغم من عدم وجود أي دولة مسيحيّة، أي بين أيدي الذين تلقّوها من الرُسُل عبر وضعِ اليدين المُتتالي.

هذا ولدينا للمرّة الثالثة، ركيزةٌ لشخص الله. في الواقع، وكما أن موسى وعُظماء الكَهَنَة كانوا يُمثّلون اللهَ في العهدِ القديم، ومُخلّصنا بذاته، عند مُروره كإنسان على الأرض، كذلك، الأمر بالنسبة إلى الروح القُدُس، أي الرُسُل، وخُلفائهم، الذين تلقّوا الروح القُدس، بهدف التبشير والتعليم، فإنهم يُمثّلونه أيضاً مُنذ ذلك الحين. هذا وإن الشخصَ (كما سبق عرضُه في الفصل الثالث عشر السابق) المُمثَّل، موجودٌ بقدر عدد الأشخاص الذين يُمثّلونَه؛ وعليه، فإن الله المُمثَّل (أي الذي تمّ تشخيصه) ثلاث مرّات، يستطيع أن يُشكّل ثلاثةَ أشخاص، على الرغم من أن عبارتَي شخص أو ثالوث، لم تُنسبا إليه في العهد

القديم. في الحقيقة، يقول القدّيس يوحنّا (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 5/ 7-8): «والذين يشهدون ثلاثة: الروح والماء والدم وهؤلاء الثلاثة مُتّفقون». وهذا القول لا يتعارض، بل يتلاءم تماماً مع ثلاثة أشخاص بالمعنى الحقيقي للفظة شخص، الذي هو مُمثَّل بشخص آخر. في الحقيقة، إن الله الآب، المُمثَّل بموسى هو شخص، وعندما يكون مُمثّلاً بابنِه، هو شخصٌ آخر؛ وعندما يكون مُمثّلاً بالرُسُل، حسب تعاليم العُلماء، الناتجة عن نُفوذِهم، يكون شخصاً ثالثاً: ومع ذلك، كلُّ شخصٍ هنا، هو شخصٌ لإلٰه واحد، وهو الإلٰهُ ذاتُه. لكن، قد نتساءل عمّا كان يشهد أولئك الثلاثة. هذا ويَكشفُ القدّيس يوحنّا عمّا كانوا يشهدون (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 5/ 11)، إذ يقول: «وهذه الشهادة هي أن الله وهب لنا الحياة الأبديّة وأن هذه الحياة هي في ابنه». إضافةً إلى ذلك، إذا كان علينا أن نتساءل عن المقطع الذي تظهر فيه تلك الشهادة، ستكونُ الإجابةُ سهلة. في الواقع، لقد أفادَ اللهُ بذلك من خلال المُعجزات التي حقّقها، بدايةً مع موسى، وبعدَها مع ابنه شخصيّاً، وأخيراً مع رُسُله الذين كانوا تلقّوا الروح القُدس: لقد كانوا جميعُهم في حينه، يُمثّلون شخصَ الله، أكان عبر التنبّؤ بيسوع المسيح، أو عبر التبشير به. وبالنسبة إلى الرُسُل، كان من خصائص الرسالة، لدى الرُسُل الاثني عشر الأوّلين، أن يشهدوا على قيامتِه، كما يبدو ذلك جليّاً (في أعمال الرُسُل 1/ 21-22)، حيث استخدم القدّيس بطرس عند اختياره الرسول الجديد مكان يهوذا الإسخريوطي، العبارات التالية: «هناك رجال صحبونا طوال المُدّة التي أقام فيها الربّ يسوع معنا، مذ أن عَمَّدَ يوحنّا إلى يوم رُفع عنّا. فيجب إذاً أن يكون واحدٌ منهم شاهداً معنا على قيامته». تُعطي هذه العبارات شرحاً لعبارة يوحنّا وهي عبارة «يشهدون». في المقطع عينه، هُناك ذكر لثالوث آخر من الشُهود على الأرض. في الحقيقة، يقول القدّيس يوحنّا (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 5/ 7-9): «والذين يشهدون ثلاثة: الروح والماء والدم وهؤلاء الثلاثة مُتّفقون». ويعني ذلك، أن نِعَم روح الله والسرَّين، أي المعموديّة والعشاء السرّي، مُوجّهان نحو شهادة واحدة لتثبيت وعي المؤمنين

حول الحياة الأبديّة. عن هذه الشهادة يقول (المصدر الآنف الذكر، الآية 10): «من آمن بابن الله كانت تلك الشهادة عنده...» أمّا عن هذا الثالوث عن الأرض، فليست وحدتُه وحدةَ الشيء؛ في الواقع، الروحُ والماء والدم ليسوا من المادّة ذاتها، على الرغم من إطلاقِهم الشهادة ذاتها. بالمُقابل، في ثالوث السماء، إن الأشخاصَ هُم أشخاص الله الواحد نفسه، على الرغم من تمثيله في أوقات وظروف ثلاثة مُختلفة. وأخيراً، يُستنتج في شأن عقيدة الثالوث، أنه ومع استخلاصها مباشرةً من الكتاب المُقدّس، يكمن جوهرها في التالي: الله الذي هو واحد، والذي لا يتغيّر دائماً وأبداً، هو الشخص المُمثَّل بموسى، والشخص المُمثَّل بابنه المُتجسّد، والشخص المُمثَّل بالرُسُل. ففي تمثيلِه عبر الرُسُل، الروح القُدس الذي تكلّموا من خلالِه هو الله؛ وفي تمثيلِه عبر ابنه (الذي كان إلٰهاً وإنساناً)، الابن هو ذلك الإلٰه؛ وفي تمثيله عبر موسى وعُظماء الكَهَنَة، فإن الأبَ، أبَ يسوع المسيح، هو ذلك الإلٰه. انطلاقاً من هنا، قد نجد سبب عدم استخدام ألفاظ الآب والابن والروح القُدس في العهد القديم، للإشارة إلى الألوهيّة. والسبب هو أن المسألة مسألةُ أشخاص، بمعنى أنهم يحملون أسماءهم من كونهم مُمثِّلين[2]، وهذا ما كان مستحيلاً قبل أن يُمثّل عدّةُ أشخاص شخصَ الله في تولّي الحكم أو في إدارة الأمور تحت سلطته.

نرى بالتالي كيف أن مُخلّصَنا ترك السلطة الكنسيّة للرُسُل، وكيف مُلِيء هؤلاء (بهدف مُمارسةٍ أفضل لتلك السلطة) بالروح القُدس، والذي سُمّي أحياناً بما يعني المُساعد في العهد الجديد، أو من استدُعيَ للمساعدة، على الرغم من أن المعنى الفعلي للفظة المُستخدمة هو المؤاسي. فلننظر الآن في السلطة بحدّ ذاتها، في ما كانت عليه، وعلى من كانت تُمارَس.

---

(2) إن مفهوم الشخص (راجع الفصل 16) مُرتبط بمبدأ التمثيل، وهو مبدأ معمول به في الثالوث، وُيقارنه هوبز بإقامة الحاكم المُطلق.

في مُناظرته الثالثة العامّة، أثار الكاردينال بللرمان[3] عدداً من المسائل الخاصّة بالسلطة الكنسيّة لبابا روما؛ وهو يبدأ بما يلي: هل على السلطة أن تكونَ ملكيّة، أرستقراطيّة أو ديمقراطيّة؟ إن كلّ هذه السلطات هي مُطلقة وإكراهيّة. فلنفترض الآن أنه إذا تبيّن أن مُخلّصَنا لم يترك أي سلطة إكراهيّة لرجال الدين، بل سلطة الإعلان عن ملكوت الله فقط، وإقناع البشر في الخُضوع له، مع تعاليم ونصائح لإرشاد الخاضعين، من أجل معرفة ماذا عليهم أن يفعلوا لدُخول ملكوت الله عند مجيئه؛ وأن الرُسُلَ وكَهَنَة الإنجيل الاخرين يحملون صفة المُعلّمين وليس الحُكّام، وأن تعاليمهم ليست قوانين، بل مَشوراتٍ جيّدة، عندئذٍ سيكون كلُّ هذا الجدال عَبَثيّاً.

لقد سبق وشرحنا في (الفصل السابق) أن ملكوتَ المسيح ليس على هذه الأرض؛ وبالتالي، فإن كَهَنَته أيضاً (إلّا إذا كانوا مُلوكاً) غير قادرين على المُطالبة بالطاعة باسمه. في الواقع، إن لم يكن للملك المُطلق السلطة الملكيّة في هذا العالم، فباسم أي سلطة سيفرض مأموروه الطاعة؟ كما أرسلَني الآب (يقول مُخلّصنا)، سوف أُرسلُكم. وقد أُرسِل مُخلّصُنا لإقناع اليهود بالعودة إلى ملكوت أبيه، ولدعوة الوثنيّين إلى استقباله، لا ليسود بعظمته، ولا على أنه نائبٌ عن أبيه قبل يوم الدينونة[4].

إن الفترة الفاصلة بين الصُعود والقيامة الشاملة، لا تحمل تسمية الحكم،

---

(3) حول بللرمان «بطل البابويّة»، يقول هوبز، راجع «لائحة المراجع»، إن حجج بللرمان ستكون موضوع نقد عقلاني وموضوع سخرية، بشكل مُنظّم، في الجزء الثاني من هذا الفصل الطويل.

(4) تلك هي الحجج الأساسيّة : أ) ليس لرجال الدين سوى سلطة تعليميّة، وهم لا يملكون سلطة تولّي الحكم. ب) ليست أفكارهم أكثر من مَشورات، وليست بقوانين (والمعنى الضمني هو أنه يجوز سماعها دون اتّباعها، وهذا ما لا ينطبق على القوانين ذات الطابع الإلزامي)؛ ج) طالما أن ملكوت المسيح ليس من هذا العالم، بحيث إنه لن يُطالب بسلطة القيصر، فإن كهنته (الرُسُل) لا يتمتّعون بأي سلطة مدنيّة - ممّا يدحض كلّ زعم بابوي في كليّة السلطة: «ليس لكهنة المسيح، أي حقّ في الإمرة»، وفقاً لما يقوله هوبز لاحقاً.

بل تسمية التجديد؛ ويعني ذلك أنها تحضيرٌ للبشر لعودة المسيح الثانية والمجيدة يوم الدينونة؛ ويظهر ذلك من خلال أقوال مُخلّصنا في إنجيل القدّيس متّى 19/ 28:

«... متى جلس ابنُ الإنسان على عرش مجده عندما يُجدِّد كلّ شيء، تجلسون أنتم أيضاً على اثني عشر عرشا»؛ والقدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس إلى أهل أفسس 6/ 15): «وشدّوا أقدامكم بالنشاط لإعلان بشارة السلام».

لقد قارنَ مُخلّصُنا تلك الفترة بصيد الأسماك، أي اجتذاب الناس إلى الطاعة، ليس عبر الإكراه والمُعاقبة، بل عبر الإقناع؛ وبالتالي، فهو لم يقُل لتلاميذه إنه سيُحوّلهم إلى مُتمرّدين، بمعنى أنهم لن يُطاردوا الناس، بل سيُحاولون اجتذابهم. أيضاً، لقد قورنت تلك الفترة بالخميرة والبُذور، أو بتكاثُر حبّة من الخَردل. في كلّ ذلك، لا مكان للإكراه، وبالتالي لا وجود لحكم فعليّ خلال هذه الفترة. هذا وإن عمل كَهَنَة المسيح، هو نشر الإنجيل، أي التبشير بالمسيح، والتحضير بهدف مجيئه الثاني، كما حضّرت بشارة يوحنا المعمدان مجيئه الأوّل.

مرّةً جديدة، يقوم دور المسيح في هذا العالم، على حمل الناس على الإيمان وعلى ترسيخ ثقتهم بالمسيح. والإيمان لا يرتبط بالإكراه، ولا بالإمرة، ولا يقوم عليهما، بل يرتبط فقط باليقين والإثباتات المُستخلَصة من المنطق، أو بما يؤمن به البشر مُسبَقاً. وبالتالي، ليس لكَهَنَة المسيح أي سلطة، في هذا العالم، في مُعاقبة أي شخص لا يؤمن بما يقولون أو يُعارضُهم الرأي. وإذ أقولُ إن صفة كَهَنَة المسيح تلك لا تمنحُهم أي سلطة للمُعاقبة؛ بالمُقابل، إن كانوا يتمتّعون بالسلطة المدنيّة المُطلقة بموجب التأسيس السياسي، حينئذٍ، يمكنهم مُعاقبة كلّ من يُخالف قوانينَهم في أي مسألة، وذلك بصورة مشروعة. على أي حال يقول القدّيس بولس صراحةً عن نفسه وعن المُبشّرين الآخرين

بالإنجيل، في تلك الفترة (رسالة القدّيس بولس الثانية إلى أهل كورنتس 1/ 24): «لا كأننا نريد التحكّم في إيمانكم، بل نحن نُساهم في فرحكم...».

هذا وإن موضوع انتفاء حقّ كَهَنَة المسيح بإصدار الأوامر، قابلٌ للإثبات من خلال سلطة المسيح المشروعة الممنوحة للأُمراء، أكانوا مسيحيّين أم غير مؤمنين. يقول القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس إلى أهل قولسّي 3/ 20): «أيّها البنون، أطيعوا والديكم في كلّ شيء، فذاك ما يُرضي الربّ»؛ و(في الآية 22): «أيّها العبيد، أطيعوا في كلّ شيء سادتكم في هذه الدنيا، لا طاعة عبيد العين كأنكُم تبتغون رضا الناس، بل طاعة صادرة عن صفاء القلب لأنكُم تخافون الربّ». هذا ما قيل لمن لهم أسياد غير مؤمنين، وعلى الرغم من ذلك، فهم مُلزَمون بإطاعتهم في كلّ شيء؛ وكذلك في شأن إطاعة الأُمراء (رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة 13/ 1-6)، فهُناك تحريضٌ على الخُضوع للسلطات المُطلقة السلطة، إذ يقول القدّيس بولس أنْ لا سلطة إلّا من عند الله، وإن الخُضوع للسلطة ليس خوفاً من غضبها، بل مُراعاةً للضمير أيضاً. ويقول القدّيس بطرس (رسالة القدّيس بطرس الأولى 2/ 13-14-15): «إخضعوا لكلّ نظام بشريّ من أجل الربّ: للملك على أنه السلطان الأكبر، وللحُكّام على أن لهم التفويض منه أن يُعاقبوا فاعل الشرّ ويُثنوا على فاعل الخير، لأن مشيئةَ الله في أن تعملوا الخير فتُفحِموا جهالة الأغبياء». ويقول أيضاً القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس إلى طيطس 3/ 1): «ذكّرهم أن يخضعوا للحُكّام وأصحاب السلطة ويُطيعوهم، ويكونوا مُتأهّبين لكلّ عمل صالح». هؤلاء الأُمراء، وهذه السلطات، موضوعُ حديث القدّيسيْن بطرس وبولس، كانوا جميعهم غيرَ مؤمنين. لذلك، علينا بالأحرى أن نطيعَ أولئك المسيحيّين، الذين يُمارسون علينا السلطة المُطلقة بموجب أمرٍ من الله. انطلاقاً من هُنا، كيف يُمكننا أن نطيع أي كاهن من كَهَنَة المسيح، إذا كان يأمرنا بشيء يُنافي أمرَ الملك أو مُمثّلاً آخر للدولة التي نحن أعضاءٌ فيها، وننتظر منها

الحماية؟ من الجليّ بالتالي أن المسيح لم يترك لكَهَنَتِه، في هذا العالم، أي سلطة لإمرة البشر، عدا إذا كانوا يتمتّعون أيضاً بالسلطة المدنيّة.

لكن (قد يقول الرأي المُعارض)، وإذا منعَنا أيُّ ملك، أو مجلسُ شيوخ، أو أيُّ شخصٍ آخر ذي سلطة مُطلقة من الإيمان بالمسيح، ماذا سيكون الحال؟ على هذا السؤال، قد أُجيبُ: إنه لا جدوى من هذا المنع، لأن الإيمانَ وعدَمَه لا يَنتُجان عن أوامر البشر. فالإيمان هو عطاءٌ من الله، لا يستطيعُ الإنسان منحَه أو نزعَه لقاء وعدٍ بالمُكافاة أو التهديد بالتعذيب. وإذا طُرح أيضاً السؤال التالي: إذا أمرَنا أميرُنا الشرعيّ بالإدلاء جَهارةً بما لا نؤمن به، هل علينا تلبية أمر كهذا؟ إن التبشيرَ بصوتٍ عالٍ ليس أكثر من إيماءٍ خارجيّ، وليس أكثر من أي إيماءِ آخر نُعلن فيه عن طاعتنا[5]: فالمسيحيّ الثابت في إيمانه بالمسيح في قلبه، يتمتّع بالحريّة عينِها الممنوحة من النبيّ أليشاع لنعمان السوري. لقد كان نعمان قد اهتدى بقلبه إلىَ إلٰه إسرائيل، (سِفر الملوك الثاني 5/ 17-18): «فقال نعمان: حَسَن، إنما يُعطى عبدُك حِملَ بَغليْن من التُراب، فإنه لا يعودُ عبدُك يصنَع مُحرقةً ولا ذبيحةً لآلهة أخرى، بل للربّ. ولكن وعن هذا الأمر فليصفحِ الربُّ لعبدك، وهو أني، عند دُخول سيّدي بيت رِمّون ليسجدَ هناك، وهو يستند إلى يدي، أسجدُ في بيت رِمّون. فإذا سجدتُ في بيت رِمّون، فليصفحِ الربُّ عن عبدك من حيث هذا الأمر». وقد أيّدَ النبيّ ذلك وطلب منه أن يمضيَ بسلام. في هذه الحالة، كان نعمان مؤمناً في قلبه، لكنَّه عند سُجوده أمام بيت رِمّون، كان ينكر فعليّاً الإلٰهَ الحقيقي، وكأنه يفعلُ ذلك شفهيّاً. ولكن، ماذا عسانا نُجيب على مُخلّصنا الذي قال: «ومن أنكرني أمام الناس، أُنكِرُهُ أمام أبي الذي في السماوات» (إنجيل القدّيس متّى 10/ 33). بالإمكان أن نقول ما يلي: إن عملَ فردٍ مُعيّن على غِرار نعمان، المُرغَم على القيام بتأدية أمرٍ مُعيّن

(5) حجّة ثابتة: يجوز الإرغام على الطاعة ـ أو على اصطناع الإيمان ـ ولكن لا يجوز الإرغام على الطاعة ضميريّاً.

من باب الطاعة للحاكم المُطلق، وليس من باب الضمير الشخصي، بل وفقاً لقوانين بلده - ليس عملَه، بل عمل حاكمِه المُطلق. وفي هذه الحالة، من ينكر المسيح أمام الناس، ليس هو الذي ينكره بل من يحكمُه وقانونُ بلدِه. وإذا ما اتّهَم أحدُهم هذه العقيدة على أنها مُخالفة للدين المسيحي الحقيقي والمُخلص، فإنني أسألُهُ، إذا ما وُجِدَ في دولة مسيحيّة فردٌ اعتنق قلبيّاً دينَ الإسلام، وطلبَ منه حاكمُه حضورَ رتبة الكنيسة المسيحيّة الإلٰهيّة، تحت طائلة عقوبةِ الإعدام، عمّا إذا كان يَظنُّ أن ذلك المُسلِم مُلزَمٌ ضميريّاً بالقَبول بأن يُعدمَ من أجل هذه القضيّة، بدلَ إطاعة أمر أميرِه الشرعي. فإذا ما أجاب أنه عليه القَبول بالموت، سوف يسمح لكلّ الأفراد بعدم إطاعة أُمرائهم للمُحافظة على دينهم الحقيقي أو الزائف. وإن أجاب بوجوب الطاعة، سيسمح لنفسه ما لا يسمح به لغيره، وهذا ما سيُعارض أقوال مُخلّصنا: «وكما تُريدون أن يُعاملَكم الناس فكذلك عاملوهم». (إنجيل القدّيس لوقا 6/ 31). وهذا ما يُعارض أيضاً قانون الطبيعة (وهو قانون الله الثابت والأبديّ): «لا تفعل للغير ما لا تريدُ أن يفعلَه لك».

ولكن، هل نقول إن كلّ هؤلاء الشُهداء الذين تحدّث عنهم تاريخُ الكنيسة، قد نبذوا حياتهم دونما فائدة؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي التمييز بين الأشخاص الذين أُعدِموا لهذا السبب: بين هؤلاء، هُناك من تلقّوا دعوة التبشير والتعليم علَناً في شأن ملكوت المسيح؛ والآخرون هم الذين لم يتلقّوا تلك الدعوة، بل لم يُطلَب منهم أكثر من إيمانهم الخاص. بالعودة إلى الفئة الأولى، وإذا أُعدِموا لشهادتهم على قيامة يسوع المسيح من بين الأموات، فهُم شُهداءٌ حقيقيّون .فالشهيد (وهذا هو التحديد الحقيقي للكلمة) هو في الحقيقة شاهدٌ على قيامة يسوع المسيح؛ وما من أحدٍ يستطيع أن يكون شهيداً، عدا الذين صادفوه على الأرض، ورأوه قام من الموت، لأنه على الشهيد أن يرى ما يشهد به، وإلّا لما صحّت شهادتُه. ويترتّب على ذلك أن أحداً، عدا هذا الشخص، لا يجوز أن يُسمّى شهيداً، وهذا ما يظهر بوضوح من خلال قول القدّيس بطرس (أعمال الرُسُل 1/ 21-22): «هناك رجال صحبونا طوال المُدّة

التي أقام فيها الربّ يسوع معنا، مُذ أن عَمّد يوحنّا إلى يوم رُفِع عنّا. فيجب إذاً أن يكون واحدٌ منهم شاهداً معنا على قيامته». ويعني هذا القول إن من كان شاهداً على حقيقة قيامة المسيح، أي حقيقة هذه المادّة الجوهريّة في الديانة المسيحيّة، أن يسوع هو المسيح، يجب أن يكون تلميذاً التقاه ورآه قبل وبعد قيامته. وبالتالي، يجب أن يكونَ من تلاميذه الأصليّين، لأن من ليسوا على هذا النحو، لا يستطيعون أن يشهدوا على شيء أكثر ممّا قاله الأجداد، ولن يكونوا أكثر من شُهود على ما شهد به الآخرون: إنهم مُجرّد شُهداء ثانويّين، أو شُهداء من شُهود المسيح.

هذا وكلُّ مَن يدعم أي عقيدة استخلصها بنفسه من رواية حياة مُخلّصنا، ومن أعمال أو رسائل الرُسُل، أو كلُّ من يؤمن بفعل سلطة فردٍ مُعيّن، سيكون مُعارضاً لقوانيَن الدولة المدنيّة وسلطتها، وبعيداً كلّ البعد عن صفة الشهيد من أجل المسيح أو أحد شهدائه. ولفظةُ الشهيد هذه، هي مُثقَلَة بالشرف إلى حدّ عدم جواز استحقاقِها سوى عبر الموت في سبيل مادّة الإيمان الوحيدة القائلة بأن يسوع هو المسيح؛ وبعباراتٍ أُخرى، هو مَن كفّر عنّا، وسيعود لمَنحِنا الخلاص والحياة الأبديّة في ملكوت مجدِه. هذا وإن الموتَ في سبيل مبدأ يخدم طموحَ ومنفعةَ رجال الدين، ليس إلزاميّاً؛ وليس موتُ الشاهد هو الذي يجعله شهيداً، بل شهادته، لأن اللفظة لا تعني أكثرَ من الشخص الذي يشهد، سواء أُعدِم أم لم يُعدَم بسبب شهادتِه.

إضافةً إلى ذلك، من لم يُرسَل بهدف التبشير بهذه المادّة الأساسيّة، بل من يأخُذ على عاتقِه أن يقومَ بهذا العمل، وعلى الرغم من أنه شاهد، وبالتالي شهيدٌ أوّل للمسيح، أو رسولٌ ثانوي من رُسله، من تلاميذِه أو من خُلفائهم، فهو غيرُ مُلزَم بالموت لهذا السبب، لأنه لم يُستدعَ لأجل ذلك، فمن غيرِ الجائز أن يموت. كما أنه لا يستطيعُ أن يتذمّر إذا فقدَ المُكافأة التي كان يأملُ بها من الذين لم يُرسِلوه للقيام بذلك العمل. وبالتالي، لا يستطيع أحدٌ أن يكون شهيداً، أكانَ من الدرجة الأولى أو الثانية، ما لم يكن يحمل تفويضاً للتبشير بالمسيح

الآتي بجسدِه، أي ما لم يكن مُرسَلاً لهداية الكافرين. في الحقيقة، ما من أحدٍ هو شاهد حيال المؤمن الذي لا يحتاج إلى شاهد، بل هو شاهدٌ حيال الذين ينكرون شيئاً، يُشكّكون به، أو لم يسمعوا عنه شيئاً. لقد أرسلَ المسيحُ رُسُلَه وتلاميذَه السبعين مع سلطة التبشير؛ وهو لم يُرسل كلَّ المؤمنين، وقد أرسلهم باتّجاه الكافرين: «هاأنذا أُرسلكم كالخراف بين الذئاب...» (إنجيل القدّيس متّى 10/ 16)، ولم يرسلْهم على أنهم خرافٌ باتّجاه الخراف الآخرين.

وأخيراً، فإن نقاطَ تفويضهم، كما هي معروضة بوضوح في الإنجيل، لا تتحدّث في أي مكان عن أيّة سلطة على المجموعة الدينيّة.

بدايةً، قيل (إنجيل القدّيس متّى 10/ 6-7): إن الرُسُلَ الاثني عشَر أُرسِلوا إلى الخِراف الضالّة من بيت إسرائيل، وإنهم تلقّوا أمرَ التبشير باقترابِ ملكوت السماوات. هذا وإن التبشيرَ هو عملٌ يقوم به عادةً المُنادي، أو مأمورٌ عام آخر، بصورة علنيّة، من أجل الإعلان عن مَلكٍ مُعيّن. ولا يحقّ لهذا المُنادي أن يأمرَ أيّاً كان. هذا وإن التلاميذ السبعين (إنجيل القدّيس لوقا 10/ 2) قد أُرسِلوا على أنهم عَمَلة، لا أسياد الحصاد، وهُم مُلزَمون بالقول (المصدر ذاته الآية 9): «... قد اقترب منكم ملكوت الله...» وتعني هُنا لفظةُ ملكوت، ليس ملكوت النعمة، بل ملكوت المجد لأنهم مُلزَمون بالتبشير به (الآية 11) في تلك المُدن التي لن تستقبلهم، وهو إنذارٌ بأن سَدوم سيكون مَصيرُها في ذلك اليوم أقلّ وطأةً من مصير تلك المُدن (الآية 12). ويقولُ مُخلّصُنا (إنجيل القدّيس متّى 20/ 28) لتلاميذه الذين كانوا يبحثون عن المرتبة الأولى في دورهم في إدارة الأمور: إن ابنَ الإنسان لم يأتِ ليُخدَم، بل ليَخدُم. هذا وإن المُبشّرين لا يُمارسون دورَ الرؤساء الدينيّين، بل دورَ المُهمّات الدينيّة. وقد قال مُخلّصُنا (إنجيل القدّيس متّى 23/ 10): «ولا تدعوا أحداً يدعوكم مُرشداً، لأن لكم مُرشداً واحداً وهو المسيح».

وهُناك مسألةٌ أخرى في تفويضهم، وهي تعليم الأُمَم كافة ؛ كما قيل في إنجيل القدّيس متّى 28/ 19، أو في إنجيل القدّيس مرقس 16/ 15: «وقال

لهم: إذهبوا في العالم كلّه، وأعلنوا البشارة إلى الخلق أجمعين». فالتعليم والبشارة هما أمرٌ واحد. في الواقع، من يُعلنون مجيء الملك، عليهم أن يُعلموا بموجب أي حقّ يأتي، ليتمكّن البشر من الخُضوع له. هذا ما فعله القدّيس بولس عند مُخاطبته يهود تسالونيكي (أعمال الرُسُل 17/ 2-3): «... فخاطبهم ثلاث سبوت، مُستنداً إلى الكُتب، يشرح لهم مُبيّناً كيف كان يجب على المسيح أن يتألّم ويقومَ من بين الأموات، وأن يسوع الذي أُبشّركم به هو المسيح». والتعليمُ انطلاقاً من العهد القديم أن يسوع كان المسيح (أي الملك)، وأنه قامَ من بين الأموات، لا يعني أن البشر الذين صدّقوا ذلك، سوف يُطيعون من قال لهم ذلك، مُخالفين بذلك قوانين حُكّامهم المُطلقين وأوامرهم، بل عليهم أن يبقوا حذرين على أمل مجيء المسيح المُقبل، بصبرٍ وإيمان، مع إطاعة قُضاتهم في تلك الفترة الزمنيّة.

وهُناك مسألةٌ أخرى في تفويضهم، وهي العِماد باسم الآب والابن والروح القُدس. ولكن ما هي المعموديّة؟ إنها تغطيس في الماء. ولكن ماذا يعني تغطيس أحدهم في الماء باسم شيءٍ ما؟ تعني ألفاظ المعموديّة هذه ما يلي: إن المُعمّد هو مُغطَّس أو مغسول، وهذه إشارة إلى أنه أصبح رجلاً جديداً، وفرداً شرعيّاً من رعيّة ذلك الإله المُمَثَّل شخصُه في العهد القديم، بموسى، وعُظماء الكَهَنَة، عندما كان يسودُ على اليهود؛ وهو أيضاً فردٌ من رعيّة يسوع المسيح، ابنه، الإله والإنسان في آن، الذي كفّر عنّا، والذي بموجب طبيعته الإنسانيّة، سوف يُمثّل شخصَ أبيه في ملكوته الأبديّ عبر القيامة. والمعموديّة هي أيضاً قبُولُ عقيدة الرُسُل الذين بقُوا بمثابة مُرشدين لنا بهدف اصطحابنا إلى ذلك الملكوت، وهُم الطريق الوحيد والثابت نحو الأخير، وذلك بمُعاونة الآب والابن. هذا هو وعدُنا عند الاعتماد، بينما لم تُلغَ سلطةُ الحُكّام الأرضيّين إلى يوم الدينونة. هذا ما يؤكّدُه بوضوح القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس إلى أهل قورنتس 15/ 22-23-24): «وكما يموتُ جميعُ الناس في آدم فكذلك سيُحيون جميعاً في المسيح، كلُّ واحدٍ ورتبته. فالبكر أوّلاً وهو المسيح، ثمّ الذين يكونون خاصّة

المسيح عند مجيئه. ثمّ يكون المُنتهى حين يُسلِّم المُلك إلى الله الآب بعد أن يكونَ قد أباد كلّ رئاسة وسلطان وقوّة». من الواضح أنه عبرَ المعموديّة، لا نُقيم سلطةً أُخرى تعلونا، تكون عبرَها أفعالُنا الخارجيّة محكومةً في هذه الدُنيا؛ في المُقابل، نعِدُ باعتبار عقيدة الرُسُل على أنها قاعدةُ سلوكِنا نحو حياتِنا الأبديّة.

إن سلطة مغفرة الخطايا والغفران عنها، والمعروفة أيضاً بسلطة الحلّ والربط، أو أحياناً بمفاتيح ملكوت السماء، هي نتيجة التمتُّع بصلاحية منح العِماد أو رفضه.

فالمعموديّة هي في الحقيقة سرُّ وَلاء الذين سوف يُقبَلون في ملكوتِ الله، أي في الحياة الأبديّة، وبالتالي إلى مغفرةِ الخطايا. وكما أن الحياةَ الأبديّة قد أُضيعت عبر ارتكاب الخطيئة، سيجري استردادُها عبر غُفران خطايا البشر. إن نهايةَ المعموديّة هي غُفران الخطايا، وعليه، فقد نصحَ القدّيس بولس الذين اهتدوا على يدِه عبر عِظَة العَنصَرة، وكانوا يسألونَه عمّا عَساهُم يفعلون، قال لهم بطرس: «توبوا، ليتعمّد كلٌّ منكم باسم يسوع المسيح، لغفران خطاياكم...» (أعمال الرُسُل 2/ 38). ولـمّا كان العِماد هو إعلانُ دُخول البشر إلى ملكوتِ الله، وأن رفضَ العِماد هو الإعلانُ عن استبعادِهم منه، يترتّب على ذلك أن صلاحية الإعلان عن رفضِهم أو قُبولهم في الملكوت قد أُعطيت لهؤلاء الرُسُل عينهِم، ووُكلائهم وخُلَفائهم. وبناءً عليه، وبعد أن نفخَ فيهم مُخلِّصُنا، (إنجيل القدّيس يوحنّا 20/ 22): «... قال لهم: خُذوا الروح القُدس». وأضاف في الآية 23 التالية: «من غفرتم لهم خطاياهم تُغفَر لهم، ومن أمسكتُم عليهم الغفران يُمسَك عليهم». من خلال هذه العبارات، لم تُمنَح صلاحيةُ غُفران أو إمساك الخطايا، بصورة مُطلقة وببساطة، على النحو الذي يغفرُ الله الخطايا ويُمسكُها هو العالم بالوجدان الإنساني، وحقيقة التوبة والهِداية، بل مُنِحت بصورة مشروطة لمن يقوم بالتوبة. وبشأن هذه التوبة أو الحلّ من الخطايا، إذا كان المُستفيد من هذا الحلّ على توبةٍ زائفة، سوف يجري إلغاؤهما، دونما عملٍ أو حكمٍ من الجانب الذي يمنحُهما؛ ولن يؤدّي ذلك إلى أي مفعول خَلاصيّ، بل

على العكس، سوف يُشدّد الخطيئة. لذلك، لن يأخُذَ الرُسُل وخلفاؤهم سوى بإشاراتِ التوبة الخارجيّة؛ فإذا كانتِ الإشارات مَرئيّة، لن تكون لهم صلاحيةُ رفض الحلّ من الخطايا، أمّا إذا كانت غيرَ مرئيّة، فلن تكون لهم صلاحية الحلّ. ونرى الأمر عينَه في شأن المعموديّة، لأنه بالنسبة إلى اليهوديّ الذي اهتدى أو بالنسبة إلى الوثنيّ، لم يكن للرُسُل صلاحيةُ رفض المعموديّة، كما لم يكن لهم صلاحية منحِها لمن لا يتوب. فطالما أنه ما من أحدٍ قادرٌ على معرفة حقيقة توبةِ الآخر، بالإضافة إلى الإشارات الخارجيّة المُستخلَصة من أقوالِه وأفعالِه ـ ما دامت كلُّ الأمور موضعَ نِفاق- سيُطرَحُ سؤالٌ جديد: من سيفصل في مسألة تلك الإشارات؟ يُجيب مُخلّصُنا بنفسِه عن هذا السؤال (إنجيل القدّيس متّى 18/ 15-16-17): «إذا خطِئ أخوك، فاذهب إليه وانفرد به ووبّخه. فإذا سمع لك، فقد ربحتَ أخاك. وإن لم يسمع لك فخُذْ معك رجلاً أو رجلين، لكي يحكم في كلّ قضيّة بناءً على كلام شاهدين أو ثلاثة. فإن لم يسمع لهما، فأخبِر الكنيسة بأمره. وإن لم يسمعْ للكنيسة أيضاً، فليكُن عندك كالوثنيّ والجابي». يترتّب على ذلك القول بوضوح أن الرأي الخاص بحقيقة التوبة غيرُ مُرتبط بشخصٍ واحد، بل بالكنيسة، أي بمجموعة المؤمنين، أو بمن يحقّ لهم أن يُمثّلوهم. ولكن، إضافةً إلى الرأي، يجب أيضاً إصدار الحكم؛ وهذا الأمر منوطٌ دائماً بالرُسُل، أو بأي كاهنٍ من الكنيسة، يحمل صفةَ الناطق باسمها. ويتحدّث مُخلّصُنا عن ذلك في الآية 18 التالية (من المصدر الآنف الذكر): «والحقّ أقول لكم، ما ربطتُم في الأرض رُبِطَ في السماء، وما حللتُم في الأرض حُلّ في السماء». وقد كانت مُمارسةُ القدّيس بولس مُطابقةً لهذا القول (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل كورنتس 5/ 3-4-5) عندما قال: «أمّا أنا فإن كنتُ غائباً بالجسد، فإني حاضرٌ بالروح، وقد حكمتُ كأني حاضر على مُرتكب مثل هذا العمل. فباسم الربّ يسوع، وفي أثناء اجتماعٍ لكُم ولروحي، مع قدرة ربّنا يسوع المسيح، يُسلّم هذا الرجل إلى الشيطان...» - وبعباراتٍ أخرى، سوف تنبذُه الكنيسة، على غرار من لا تُغفَر له خطاياه. ويُصدِر هنا

القدّيس بولس الحكم: لقد كانت المجموعة هي الأولى التي نظرت في القضيّة (طالما أن بولس كان غائباً)، وبالتالي الأولى التي أدانته. وفي الفصل عينه (الآيات 11-12)، يعود الرأي بمزيدٍ من الصراحة في هذه الحالة إلى المجموعة: «بل كتبتُ إليكم ألّا تُخالطوا من يُدعى أخاً وهو زانٍ أو جَشع أو عابد أوثان أو شتّام أو سكّير أو سرّاق، بل لا تؤاكِلوا مثل هذا الرجل. أفمن شأني أن أَدينَ الذين في خارج الكنيسة؟ أما عليكم أنتم أن تَدينوا الذين في داخلها؟» وبالتالي، فإن الحكمَ الذي كان يستبعد أحداً من الكنيسة، كان يصدرُ عن الرسول أو الكاهن، أمّا الحكمُ في مضمون القضيّة، فكان يعودُ إلى الكنيسة، أي (طالما أن الفترة كانت سابقة لاهتداء المُلوك وللذين يملكون السلطة المُطلقة في الدولة) إلى مجموعة المسيحيّين المُقيمين في المدينة ذاتِها، على غرار كورنتس، ضمن مجموعة مسيحيّي كورنتس.

هذا الوجه من سلطة التحكّم، التي بموجبها، كان يُطرد بعضهم من ملكوت الله، يُسمّى بالحَرْم. والحَرم يعني في الأصل، الاستبعاد خارجَ المعبد، أي خارج مكان الخدمة الإلٰهيّة. واللفظةُ مأخوذةٌ من أعراف اليهود الذين كانوا يُخرجون من مَعابدهم من يعتبرون تقاليدَهم وعقائدَهم مُعدية، على غرار المُصابين بالبرَص المُبعَدين عن إسرائيل، إلى حين إعلان طهارتِهم من الكاهن.

إن استخدام الحُرم ومفاعيله، بينما لم يكن مدعوماً من السلطة المدنيّة، كان يهدفُ إلى تفادي تلاقي الذين استهدفهم الحُرم مع أولئك الذين لا حُرمَ عليهم، ليس أكثر. ولم يكن كافياً اعتبارُهم وثنيّين، أولئك الذين لم يكونوا يوماً مسيحيّين، وكان مسموحاً مشاركتُهم المأكل والمشرب، بينما لم يكن الأمر مقبولاً مع الذين استهدفهم الحُرم، كما تعكس ذلك أقوال القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 5/ 9-10، إلخ): حيث يمنع من لم يُحرَموا، مُخالطة الزُناة. ولكن (وبما أن ذلك مُستحيل إلّا إذا خرجوا من العالم)، حصر الأمرَ بالزُناة، والأفراد الآخرين أصحاب الرذائل والذين هُم في عداد الأخوة. فمع أولئك لا تجوز المُخالطة ولا يجوز تناول الطعام معهم. ولا

يوجد هنا أكثرُ ممّا يقوله مُخلّصُنا (إنجيل القدّيس متّى 18/ 17): «... فليكن عندك كالوثنيّ والجابي». في الواقع، كان الجُباةُ (وتُشير هذه اللفظة إلى المُزارعين وجُباة موارد الدولة) مكروهين من اليهود الذين يدفعون ذلك الدخل، إلى حدّ أن الجابي والخاطئ كانا بالنسبة إليهم الشخصَ ذاتَه: فعندما قبل مُخلّصُنا دعوةَ زكّا، وهو أحدُ الجُباة، وعلى الرغم من أن الأمرَ كان لهدايتِه، تلقّى اللومَ وكأنه ارتكبَ جريمةً. وبالتالي، فعندما كان مُخلّصُنا يُضيف الجابي إلى الوثني، كان يمنعهم من تناول الطعام مع من وقعَ عليه الحَرْم.

أمّا قضية إبقائهم خارج المعبد أو أماكن المجموعة، فلم تكن من صلاحيته، بل كانت من صلاحية مالك المكان، أكان مسيحيّاً أم وثنيّاً. وبما أن جميع الأمكنة هي قانوناً، تحت سلطة الدولة، فقد كان المحرومُ كما غير المُعمّد يستطيعان الدخولَ بأمرٍ من القاضي المدني: كما فعلَ بولس، قبل اهتدائه، عندما دخل معبدَهم في دمشق، لتوقيف المسيحيّين، من رجال ونساء وإرسالهم مُقيّدين بالسلاسل إلى أورشليم، بأمرٍ من عظيم الكَهَنة.

يترتّبُ عن ذلك، أنه لو أصبحَ المسيحيّون جاحدين بدينهم في مكان تَضطَهدُ فيه السلطةُ المدنيّة الكنيسة، أو لا تدعمُها، لم يكن الحَرم يُحدث أيَّ ضرر أو أيَّ رعبٍ في هذا العالم. وإذ لا يُحدثُ الرعب، فبسبب عدم إيمانهم، وإذ لا يُحدثُ الضرر، فلأنهم كانوا يستعيدون نِعَم هذا العالم؛ وحيال العالم الآتي، لم يكونوا في وضعٍ أسوأ من أولئك الذين لم يؤمنوا أبداً. فالضررُ كان يقعُ على الكنيسة التي كانت تحثُّ المُستبعَدين عنها على تنفيذ نيّاتهم السيّئة بحُريّة.

وبناءً عليه، لم يكن للحَرْم تأثيرٌ سوى على المؤمنين بأن يسوعَ المسيح سوف يعودُ في المجد، ليسودَ ويحكمَ في آنٍ على الأحياء والأموات، وبالتالي سوف يرفض أن يدخلَ ملكوتَه أولئك الذين جرى إمساكُ خطاياهم؛ وبعباراتٍ أخرى، أولئك الذين ألقتِ الكنيسةُ الحُرمَ عليهم. وهذا ما يُسمّيه القدّيس بولس بالحُرم: أي تسليم الشخص المحروم إلى الشيطان. في الواقع، وخارجَ ملكوت

الرب، تكونُ المَمالك الأخرى كافة مُجتمعةً في مملكةِ الشيطان. هذا ما يَخشاه المؤمنُ طوالَ فترةِ حُرمِه، أي في الحالة التي لا تُغفَر له خطاياه. وقد يُفهَم من ذلك أن الحُرمَ، في الفترة التي لم تكن فيها الديانة المسيحيّة مسموحةً من السلطة المدنيّة، كان مُستخدَماً لتصحيح التقاليد فقط، وليس الآراء الخاطئة. في الواقع، إنه نوعٌ من المُعاقبة التي لن يشعرَ بها أحدٌ غيرُ المؤمنين الذين يأملونَ بعودةِ مُخلّصِنا ليُحاكِمَ العالم. ومن آمنوا على هذا النحو، لم يحتاجوا لأي رأيٍ آخر، بل كان عليهم فقط أن يحيَوا حياةً مُستقيمة للحُصول على الخلاص.

هذا وإن الظلمَ يؤدّي إلى الحَرْم. وبناءً عليه، (إنجيل القدّيس متّى 18/ 15-16-17)، : «... إذا أخطأ أخوك بحقّك، إنفردْ به ووبّخْه، ثمّ مع شهود، ثمّ أخبرْ الكنيسة، وإن لم يسمع للكنيسة فليكن عندك كالوثني والجابي». كذلك، فإن الحياة المُنحلّة تؤدّي أيضاً إلى الحَرْم (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 5/ 11): «بل كتبتُ إليكم ألّا تُخالطوا من يُدعى أخاً وهو زانٍ أو جشع أو عابد أوثان أو شتّام أو سكّير أو سرّاق. بل لا تؤاكِلوا مثل هذا الرجل». لكنّ إلقاءَ الحَرْم على شخصٍ يؤيّد المبدأ القائل بأن يسوع هو المسيح، لاختلافٍ في الرأي على مسائل أخرى، بحيثُ لن يتزعزعَ هذا المبدأ، أمرٌ غيرُ مسموح بِه من الكتاب المُقدّس، ولا مثالَ عليه عند الرُسُل. في الواقع، هُناك نصٌّ عند القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس إلى طيطس 3/ 10) الذي يبدو وكأنه يقول العكس: «أمّا الرجل الشقّاق فأعرِض عنه بعد إنذاره مرّة ومرّتين». في الحقيقة، الشقّاق هو العضو في الكنيسة الذي يُعلّم آراءَ خاصّة منعتها الكنيسة؛ في هذا السياق، نصحَ القدّيس بولس طيطس بالإعراض عنه بعد إنذارِه مرّةً أولى وثانية. ولفظة أعرِض عنه (في هذا المقطع) لا تعني إلقاء الحَرْم عليه؛ بل تعني التوقّف عن توجيه الإنذار إليه، وتركَه وحيداً والتخلّي عن المُناقشة معه، على أنه شخصٌ غيرُ قابلٍ للإقناع سوى من نفسِه. ويقولُ القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس الثانية إلى طيموتاوس 2/ 23): «أمّا المُجادلات السخيفة الخرقاء، فتجنّبْها لأنها تُولِّد المُشاجرات كما تعلم». في هذا المقطع تُشكّل لفظة

تجنّبها أوعبارة أعرِض عنه الواردة في المقطع السابق، اللفظة عينها المُستخدَمة في النصّ الأصلي - وبناءً عليه، فالمُجادلات السخيفة يجوز تجنُّبها دونما إلقاء الحَرْم. كذلك (رسالة القدّيس بولس إلى طيطس 3/ 9): «أمّا المُباحثات السخيفة (....) فاجتنبها...» هُنا أيضاً، تعني لفظة اجتنبها المعنى عينَه المقصود بعبارة أعرِض عنه الآنفة الذكر. ولا توجد مَقاطعُ أخرى يُمكن التذرّع بها بهذا القدر من الاندفاع، لتأييد نبذ المؤمنين الذين يؤيّدون هذا المبدأ، خارجَ الكنيسة، بسبب تصوُّرٍ خاصٍّ بهم ليس أكثر، مُترتّبٍ رُبّما على ضميرٍ جيّد وتَقي. بل بالعكس، فإن جميع هذه المقاطع الآمرة بتجنُّب تلك السِجالات، مُدَوّنة بمثابة دُروسٍ مُوجّهة إلى الكَهَنة (على غرار ما كان عليه طيموتاوس وطيطُس)، حتى لا يُنتجوا موادَّ إيمانيّة جديدة، مُحدّدين تفاصيلَ كلّ نقاش، ممّا يُرغمُ الناس على إثقال ضمائرهم بعبءٍ غيرِ مُجْدٍ، أو يحثُّهم على كسرِ وحدةِ الكنيسة. لقد كانت هذه الدُروس موضوعَ تطبيقٍ جيّد من الرُسُل. وعلى الرغم من أن نقاشات القدّيسيْن بطرس وبولس كانت هامّة (كما يُستدّل من خلال رسالة القدّيس بولس إلى أهل غلاطية 2/ 11)، فهما لم ينبذا أحدهما الآخر من الكنيسة. على أي حال، فخلال حقبة الرُسُل، لم يأخُذ كَهَنَةٌ آخرون بتلك الدُروس؛ على سبيل المثال، (رسالة القدّيس يوحنّا الثالثة 9) حيث طردَ ديوتريفُس الناس من الكنيسة، وحيثُ ظنَّ القدّيس يوحنّا بنفسه أنه يجوز قبولُهم فيها، وذلك بسبب اعتداده بنفسه المُستمدّ من سلطته العُليا. وبذلك، ومُنذ ذلك الحين، وجدَ الغرورُ والطموح سبيلَهما إلى كنيسة المسيح.

بالعودة إلى الحَرْم، وبُغية تطبيق الحَرْم على شخصٍ مُعيّن، يجب أن تجتمعَ شروطٌ عديدة. الأولى هي أن يكون عضواً في مجموعة مُعيّنة، أي مجموعة مشروعة، أي كنيسة مسيحيّة مهما كانت، لها صلاحية الحكم في سبب الحَرْم. في الحقيقة، وحيث لا توجدُ المجموعة، لا يجوز الحَرْم، بقدر ما يستحيل إصدار أي حكم عند انتفاء وجود القُضاة.

يترتّب على ذلك، أن الكنيسةَ غيرُ قابلةٍ للحَرم من كنيسة أخرى. فإمّا أن

تتمتّعا بسلطة مُتساوية في إلقاء الحَرْم بعضها على بعض، وفي هذه الحالة، لن يكون الحَرْم تأديبيّاً، كما أنه ليس فعل سلطة، بل إنه انشقاق وزوال للمحبّة؛ وإمّا أن تكون الواحدة تابعة للأخرى، بحيثُ لن يكون لكلتيهما غيرُ صوتٍ واحد؛ وبالتالي، ستُشكّلان كنيسةً واحدة، ولن يكونَ الطرفُ الذي أُلقيَ عليه الحَرْم كنيسةً، بل عدداً مُبعثراً من الأفراد.

إضافةً إلى ذلك، وطالما أن الحكمَ بإلقاء الحَرْم يتضمّنُ الرأيَ القائل بعدم الاستمرار بالعلاقة مع المحروم، وعدم مُشاركته الطعام، فإذا حُرم أميرٌ ذو سلطة مُطلقة، أو مجموعة ذات سلطة مُطلقة، لن يكونَ لحكم الحَرْم أيُّ مفاعيل. والسبب هو أن جميع الأفراد مُلزَمون بموجب قانون الطبيعة بالتقرّب من حاكمهم ذي السلطة المُطلَقة، وبالبقاء إلى جانبه (عندما يطلب ذلك)؛ وهم لا يستطيعون أن يطردوه بصورة مشروعة من المكان التابع لسلطته، أكان دُنيويّاً أم مُقدّساً، كما لا يستطيعون الخُروج من ذلك المكان دون إذنٍ منه. كما أنهم لا يستطيعون (إذا دعاهم لشرفٍ من هذا النوع) أن يرفضوا مُشاركتَه الطعام. أمّا الأُمراء الآخرون والدول الأخرى، وطالما أنهم ليسوا أقساماً من مجموعةٍ واحدة دون سواها، فلن يحتاجوا إلى حكمٍ آخر، مهما كان، لمنعِهم من البقاء على علاقة مع الدولة المحرومة. فالمؤسّسة ذاتُها، وبمجرّدِ أنها تجمع عدداً في مجموعة، تفصلُ مجموعةً عن الأخرى، بحيث يكون الحَرْم غيرَ مُجْدٍ لإبقاء المُلوك والدول مُنفصلين عن بعضهم بعضاً: إنه لا يُحدثُ مفاعيلَ أكثر من تلك الموجودة في طبيعة السياسة ذاتها، بل يحثّ الأُمراء على خوض الحُروب فيما بينهم.

هذا وإن الحَرْم المُلقى على فردٍ مسيحيّ مُلتزم بقوانين حاكمِه المسيحي أو الوثني، لا مفاعيل له أيضاً، لأنه يعتقد «... أن كلّ روح يشهد ليسوع المسيح الذي جاء في الجسد كان من الله» (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 4/ 2)، وأن «... الله مُقيمٌ فيه وهو مُقيمٌ في الله»، (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 4/ 15). وبالتالي، مَن فيه روحُ الله، ومن يُقيم في الله واللهُ يُقيم فيه، لن يخضعَ لأي

ضررٍ نتيجةَ حُرم البشر. وبناءً عليه، من يؤمنُ أن يسوعَ هو المسيح، فهو بعيدٌ عن كلّ الأخطار التي تُهدّد الأشخاصَ المحرومين. ومن لا يؤمنُ بهذا المبدأ، فليس مسيحيّاً. يترتّبُ على ذلك، أن المسيحيَّ الحقيقي والمُخلص، غيرُ قابل للحُرم، على غرار من يصطنعُ المسيحيّة، إلى أن يَظهر نفاقُه في تقاليده، أي إلى أن يبدوَ تصرّفُه مُخالفاً لقانون حاكمه المُطلق، هذا القانون الذي هو قاعدةُ التقاليد كافّة، والذي طلبَ منّا المسيح ورُسُله أن نخضعَ له. في الحقيقة، لا تستطيع الكنيسة أن تحكمَ على التقاليد سوى عبر الأفعال الخارجيّة، وهي أفعالٌ دائماً مشروعة، إلّا عندما تُخالف قانون الدولة.

وإذا وَقع الحَرْمُ على الأب والأمّ والسيّد، فلن يُمنَع الأولاد من البقاء معهم، ولا من مُشاركتهم الطعام؛ لأن العكس سيؤدّي (في أغلب الأحيان) إلى إرغامهم على عدم تناول الطعام على الإطلاق، لأنهم لا يملكون الوسائل لتأمينه. كما سيؤدّي الأمرُ إلى السماحِ لهم بعدم إطاعة أهلِهم وأسيادِهم، ممّا يُخالفُ ما أمَرَ به الرُسُل.

باختصار، إن سلطةَ إلقاء الحَرْم لن تمتدَّ إلى ما يتخطّى الهدف الذي أُوكِلَ به الرُسُل وكَهَنَةُ الكنيسة من مُخلّصِنا؛ وهذا الهدف لا يكمنُ في الحكم عبرَ الإمرةِ والعمل المُشترك، بل عبرَ تعليمِ الناس وتوجيهِهم نحو دُروب الخلاص في العالم الآتي. وكما أن المُعلّم، ومهما كانت المادّةُ العلميّة، قادرٌ على التخلّي عن تلميذه، عندما يُصمّم الأخير على عدم مُمارسة القواعد، ولا يستطيع أن يتّهمَه بالظلم لأنه لم يكن مُرغماً على إطاعته، كذلك، من يُعَلّمُ العقيدةَ المسيحيّة قادرٌ على التخلّي عن تلاميذِه العازمين على أن يحيَوا حياةً غيرَ مسيحيّة؛ لكنَّه غيرُ قادرٍ على القول إنهم تسبّبوا له بالضرر، لأنهم لم يكونوا مُلزَمين بإطاعته. وقد نُطبّق على من يُعلّم الإجابةَ التي أعطاها اللهُ لصموئيل: «...فإنهم لم ينبذوك أنت، بل نبذوني أنا من مُلكي عليهم» (سِفر صموئيل الأوّل 8/ 7). وبالتالي، لا مفعول للحَرم، عندما يفتقدُ إلى دعمِ السلطة المدنيّة، كما هي الحال بالنسبة إلى الدولة المسيحيّة، أو الأمير، اللذين يُحرمان من سلطة

أجنبيّة؛ لذلك فإن الخوفَ في غير مكانه. أمّا عبارة «صواعق الحَرْم»، فقد استخدمها للمرّة الأولى أُسقُفُ روما الذي كان يظنُّ نفسَه ملكَ المُلوك، تماماً كما جعلَ الوثنيّون من جوبيتر ملكَ الآلهة، وألبسوه الصاعقة في أشعارِهم وصورِهم، لإخضاع ومُعاقبة الكبار الذين يجرؤون على تحدّي سلطته. هذا وتستندُ مُخيّلة الأُسقُف المذكور إلى خطأين: الأوّل هو أن ملكوتَ الله هو في هذا العالم، ممّا يتعارضُ مع أقوال مُخلّصِنا، الذي يقولُ إن ملكوتَه ليس في هذا العالم؛ والثاني هو أنه نائبٌ عن المسيح، ليس على أفراد رعيّته فقط، بل على جميع مسيحيّي العالم، ممّا لا أساسَ له في الكتاب المُقدّس، وسوف يجري إثباتُ العكس في المكان المُناسب.

هذا وعندما وصلَ القدّيس بولس إلى تسّالونيكي، حيث يوجدُ معبدٌ لليهود (أعمال الرُسُل 17/ 2-3): «فدخل عليهم بولس كعادته، فَخاطبهم ثلاثة سُبوت، مُستنداً إلى الكُتب، يشرحُ لهم مُبيّناً كيف كان يجبُ على المسيح أن يتألّم ويقومَ من بين الأموات، وأن يسوع الذي أُبشّركم به هو المسيح». والمقصود بالكُتب هنا، هي كُتب اليهود، أي العهد القديم. فالذين كان يُريد أن يُثبتَ لهم أن يسوع هو المسيح، القائم من بين الأموات، كانوا اليهود المؤمنين بكلمةِ الله. في هذا الصدد (الآية 4 من المصدر الآنف الذكر)، اقتنع بعضُهم وانضمّوا إلى بولس، وأمتعضَ بعضُهم الآخر (الآية 5). فما هو السبب الذي جعلَهم لا يؤمنون جميعاً بالطريقةِ عينِها، بينما الجميعُ يؤمنُ بالكتاب المُقدّس؟ وبالتالي يؤيّدُ بعضُهم ويرفضُ بعضُهم الآخر أقوالَ القدّيس بولس، فيُفسّرها كلٌّ على هواه؟ والسبب هو التالي: لقد أتى إليهم القدّيس بولس دونما تفويضٍ شرعيّ، وهو لم يقصد الإمرةَ بل الإقناع، ممّا كان يستوجبُ إمّا الأعاجيبَ على غرار موسى أمام الإسرائيليّين في مِصر، بحيث يستطيعون اِلتماسَ قُدرتِه في عملِ الله، وإمّا عبر التحليل المُستنِد إلى الكتاب المُقدّس الذي سبقَ وأن اطّلعوا عليه، بحيث يلتمسون حقيقةَ عقيدتِه عبر كلمة الله. وعليه، من يتولّ الإقناعَ عبر التحليل المُستنِد إلى مبادئ خطيّة، يجعل من المُتلقّي يحكم في آن في معنى

تلك المبادئ، كما في قوّة استنتاجاته المُرتكزة عليها. فما لم يكن يهود تسّالونيكي هؤلاء قادرين على تحليل ذرائع القدّيس بولس انطلاقاً من الكتاب المُقدّس، فمن كان سيقدرُ على ذلك؟ وما دام القدّيس بولس هو الذي كان معنيّاً، هل كان من الضروريّ أن يذكرَ مقاطعَ لإثبات عقيدتِه؟ كان يكفي أن يقول: هذا ما أجِدُهُ في الكتاب المُقدّس، أي في قوانينكم التي أُفسّرُها بصفة مُرسَلٍ من المسيح. وعليه، لم يكن يوجد أيُّ مُفسّرٍ للكتاب المُقدّس، يُلزِم يهود تسّالونيكي: كان بوسع كلّ فرد الاقتناع أو عدم الاقتناع، وفقاً لمُطابقة التفسيرات أو عدم مُطابقتها، بحسب رأيِه، للمقاطع المُتذرَّع بها. بصورةٍ عامّة، وفي كلّ الحالات، إن كلَّ من يودّ تقديمَ إثبات، يجعل المُتلقّي يحكم في الإثبات المذكور. ففي حالة اليهود الخاصّة، لقد كانوا مُلزَمين (سِفر تثنية الاشتراع 17) بقُبول أن تُفصَلَ المسائلُ الشائكة على يد كَهَنَة وقُضاة إسرائيل في حينِه. لكنَّ الأمرَ يجبُ أن يُفهَمَ بشأن اليهود غير المُهتَدين.

أمّا هدايةُ الوثنيّين، فلم يكن من الضروريّ التذرّع بالكتاب المُقدّس الذي لم يؤمنوا به. لقد كان الرُسُل يسعون إلى دَحض عبادتهم للأوثان عبرَ المنطق؛ وفورَ إنجاز هذه المهمّة، كانوا يدعونهم إلى الإيمان بالمسيح، مُستشهدين بحياتِه وقيامتِه. لذلك، لم يكن الجدالُ مُمكناً في شأن السلطة في تفسير الكتاب المُقدّس، طالما أن أحداً لم يكن مُلزَماً، وهو غيرُ مؤمن، باتّباع تفسيرِ أي كان في شأن أي كتاب مُقدّس - عدا تفسير الحاكم المُطلق لقوانين بلده.

فلنبحث الآن في الهداية بحدّ ذاتها، للتمعُّن في أن ما كان ضمنَها قد يتسبّب بهذا الموجب. إن المُهتدين هُم الذين اهتدوا إلى مضمونِ تبشير الرُسُل؛ ولم يكن الرُسُل يُبشّرون سوى بأن يسوعَ هو المسيح، أي بالمَلك الذي سيُخلّصُهم، ويسودُ عليهم إلى الأبد في العالم الآتي؛ وبالتالي، فهو لم يمُت، بل عاد من بين الأموات وصعد إلى السماء، وسيعودُ ذات يوم ليَدين العالم (الذي سيقوم أيضاً للإدانة) ويُكافئ كُلّاً حسب أعمالِه. ولم يكن أحدٌ منهم يُبشّر أنه بشخصِه أو أن أيَّ رسولٍ آخر هو مُفسّرٌ للكتاب المُقدّس، بحيث إن كلَّ من

يُصبح مسيحيّاً، عليه أن يعتبرَ تفسيرَهم بمثابةِ قانون. في الواقع، يُشكّل تفسيرُ القوانين جزءًا من إدارة الملكوت الحاضر؛ ولم يكن الرُسُل يملكون هذا النوعَ من الملكوت. فكانوا يُصَلّون على غرار جميع الكَهَنَة الآخرين في ذلك الحين، طالبين «أن يأتيَ ملكوتُك»؛ وكانوا يُحثّون المُهتَدين على إطاعة أُمراء شُعوبِهم في تلك الحقبة. ولم يكن العهدُ الجديد قد نُشِر بعد في جزءٍ واحد. لقد كان كلٌّ من الإنجيليّين يعتبرُ نفسه مُفَسّراً لإنجيله، وكلٌّ من الرُسُل مُفَسّراً لرسالتِه. وقد قال مُخلّصُنا بنفسه عن العهد القديم، (إنجيل القدّيس يوحنّا 5/ 39): «...تتصفّحون الكتُب تظنّون أن لكم فيها الحياة الأبديّة فهي التي تشهد لي». لو لم يكن قد أبلغهم بأنه يجب أن يُفَسّروها، لما كان أمَرَهم بإيجاد الإثبات فيها بأنه المسيح؛ وإلّا لكان فَسّرَها بنفسه، أو أحالها إلى تفسير الكَهَنَة.

هذا وعند ظُهور مُشكلة مُعيّنة، كان يجتمع الرُسُل وشُيوخُ الكنيسة فيما بينهم، ويُحدّدون المسائل التي تستوجبُ التبشيرَ والتعليم، وكيفيّة تفسير الكُتُب المُقدّسة أمام الشعب؛ لكنَّهم لم يُقيّدوا حريّةَ الشعب في قراءتها وتفسيرها لأنفُسهم. وقد كان يُوجّه إلى الرُسُل رسائلَ مُختلفة ووثائقَ مكتوبة أُخرى من باب التعليمات، لكنَّ ذلك كان سيكونُ دونما جدوى، لو لم يسمحوا بتفسيرها، أي النظر في معناها. هكذا كانتِ الأمورُ في زمن الرُسُل؛ ورُبّما كانت على هذا النحو حتى الزمن الذي كان فيه الكَهَنَة يُجيزونَ عملَ مُفسّرٍ مُعيّن يجري اعتمادُ تفسيرِه بصورة دائمة. لكنَّ هذا الأمر كان مُستحيلاً قبل أن يكونَ المُلوك كَهَنَة أو الكَهَنَةُ مُلوكاً.

هذا ويُقال عن مُدَوَّنٍ ما إنه مُطابِقٌ لقاعدة إيمانيّة أو سُلوكيّة من خلال طريقتين. في الحقيقة تعني لفظة canon القاعدة الإيمانيّة أو السُلوكيّة، والقاعدة هي تعليمٌ يُوجِّه ويُرشِد أحداً ما، مهما كان العمل. وهذه التعاليم، وإن كانت تلك التي ينقُلها المُعلّم إلى تلميذِه، أو المُستشارُ إلى صديقِه، دون سلطة إرغامهم على احترامها، هي على أي حال قواعدُ إيمانيّة أو سُلوكيّة، لأنها قواعد. بالمُقابل، عندما تُقدّم من أحدٍ إلى مُتلّقٍ مُلزَمٍ باحترامِها، حينئذٍ لن تكون

تلكَ القواعد الإيمانيّة أو السُلوكيّة قواعدَ فحسب، بل ستكونُ بمثابةِ قوانين. والمسألةُ هي بالتالي معرفة تلك السلطة التي تجعل هذه الكُتبَ المُقدّسة (التي هي قواعد الإيمان المسيحي) بمثابة قوانين.

هذا القسمُ من الكتاب المُقدّس الذي أصبح بدايةً قانوناً، هو الوصايا العشر، المُدَوَّن على لوحتين من الحجارة، الذي سلّمهُ اللهُ لموسى ونقلَه موسى إلى الشعب. قبل تلك الفترة، لم يكن للربّ أي قانون مُدَوَّن؛ إذ لم يكن اللهُ بعد قد اختارَ أيَّ شعب لمَلكوتِه الخاص، فلم يمنحْ أيَّ قانونٍ للبشر، باستثناء قانون الطبيعة، أي تعاليم المنطق الطبيعي، الراسخة في قلب كلّ إنسان. على هاتين الحِجارتين، كانت الأولى تحوي قانون السيادة : 1- كان يترتّب عليهم عدم إطاعة آلهة الأُمَم الأخرى، وعدم تمجيدها، بحيثُ قيل (سِفر الخروج 20/ 3): «لا يكن لك آلهة أخرى تجاهي». من هُنا، كان ممنوعاً عليهم أن يُطيعوا، أو يُكرّموا، على أنه ملكُهم أو حاكمُهم، أيَّ إلهٍ آخر غير الذي حدّثهم بواسطة موسى، وبعده بواسطة عُظماء الكَهَنَة؛ 2- كان عليهم ألّا يضعوا صورةً لتمثيله؛ أي عليهم ألّا يختاروا لأنفسهم، على السماء أم على الأرض، أيَّ شخصٍ يُمثّله، وفقَ مزاجِهم الخاص، عدا موسى وهارون، اللذين عيّنهم الله خصّيصاً لهذه المهمّة؛ 3- كما أوصاهم بعدم لفظ اسم الربّ باطلاً؛ أي عليهم ألّا يتكلّموا بخفّة مع مَلكهم، ولا أن يُناقشوا في حقّه أو في مُهمّات موسى وهارون، مُعاونَيْه؛ 4- كما عليهم ألّا ينصرفوا يوم السبت إلى أعمالهم العاديّة، لأنه يومٌ مُخصّصٌ لتكريم الله عَلنيّاً. وتحتوي اللوحةُ الثانية على موجبات الناس تجاه بعضِهم بعضاً على غِرار: تكريم الأب والأمّ، عدم القتل، عدم ارتكاب الزنا، عدم السرقة، عدم إعطاء شهادة الزور، وعدم إضمار الأذى، وإن قلبيّاً، لأي كان. هذا وإن المسألة المطروحة هي مَن سيمنح هذه الألواح المُدَوَّنة القوّة المُلزِمة. لا يوجدُ أدنى شكٍّ على أنها أصبحت قوانينَ بفضلِ الله نفسِه: لكن، وطالما أن القانونَ لا يُلزِم، وهو ليسَ بقانون تجاه أي كان، بل تجاه من يعترفون بأنه عملٌ صادر عن الحاكم المُطلق، فكيف أُلزم شعب إسرائيل بإطاعة

جميع تلك القوانين التي اقترحَها عليه موسى، طالما أنه كان ممنوعاً عليه الاقتراب من الجبل لسماع ما يقولُه الله للأخير؟ في الحقيقة، لقد كانت بعضُ تلك القوانين قوانين الطبيعة، على غِرار جميع قوانين اللوحة الثانية، وبالتالي، تمّ الإقرار بها على أنها قوانينُ الله، ليس من جانب الإسرائيليّين فقط، بل من الشعبِ برُمّته. بالمُقابل، وبالنسبة إلى تلك الخاصّة بالإسرائيليّين، على غِرار قوانين اللوحة الأولى، يبقى السؤال مطروحاً، طالما أنهم ألزموا أنفُسَهم بإطاعةِ موسى، منذ تلقّوها منه، بهذه العبارات (سِفر الخروج 20/ 19): «... كلِّمنا أنتَ فنسمع ولا يُكلِّمنا الله لئلّا نموت». وبالتالي، فإن موسى وحدَه، وبعدَه عظيم الكَهَنة - الذي أعلن الله (بواسطة موسى) عن وجوب إدارته مَلكوته الخاص- كان قادراً على جعل هذا المُدَوَّن الموجَز من الوصايا العشر قانوناً في دولة إسرائيل. لكنَّ موسى وهارون، كما عُظماء الكَهَنة الذين خلفوهم، كانوا الحُكّام المدنيّين ذوي السلطة المُطلقة. وبناءً عليه، وإلى تلك الفترة، كان يعود للحاكم المُطلق المدني أن يضعَ القواعد الإيمانيّة أو السُلوكيّة، أو أن يجعلَ من الكتاب المُقدّس قانوناً.

هذا وإن القانون القضائي، أي القوانين التي فرضَها اللهُ على قُضاة إسرائيل لتنظيم إدارة قَضائهم والأحكام والقرارات التي يُصدرونها خلال المُحاكمات التي يتقاضى فيها فردٌ ضد الآخر، والقانون اللاوي، أي النظام الذي فرضَه الله لرُتب واحتفالات الكَهَنَة واللاويّين، قد نُقِلَت إليهم جميعها عبرَ موسى دونَ غيره؛ وبالتالي أصبحت قوانينَ أيضاً بموجب الوعد بالطاعة عينِه الذي قُطع لموسى. أمّا معرفة ما إذا كانت تلك القوانين مُدَوّنة، أم إنها لم تُدَوَّن، بل أملاها موسى أمام الشعب (بعد أن قضى أربعين يوماً في الجبل مع الله) بواسطة الأقوال، فأمرٌ غيرُ واضحٍ في النصّ: على أي حال، لقد كانت كلُّها قوانينَ وضعيّة، تُساوي الكتابَ المُقدّس، وتحملُ صفةَ القواعد الإيمانيّة أو السُلوكيّة بفضلِ موسى، الحاكم المُطلق المدني.

هذا وبعد وُصول الإسرائيليّين إلى سهول موآب، مُقابل أريحا، وعندما

كانوا مُستعدّين للدُخول إلى أرض الميعاد، أضاف موسى إلى القوانين السابقة قوانين أخرى عديدة، سُميّت بتثنية الاشتراع، أي القوانين الثانية. وهي تعني (كما ورد في تثنية الاشتراع 28/ 69): «هذه كلمات العهد الذي أمر الربّ موسى بأن يقطعه مع بني إسرائيل في أرض موآب، عدا العهد الذي قطعه معهم في حوريب». في الواقع، وبعد شرحِ هذه القوانين السابقة في بدايةِ كتاب تثنية الاشتراع، أضاف موسى قوانين أخرى تبدأ من الفصل الثاني عشر وإلى نهاية الفصل السادس والعشرين. وبشأن هذه الشريعة، فقد تلقّى الشعبُ الأمرَ (تثنية الاشتراع 27/ 1)، بكتابة الشريعة على حجارة عظيمة مَطليّةٍ بالكلس عند عُبوره الأردن؛ كما دَوَّنها أيضاً موسى بنفسه في كتابٍ وأودعها بين أيدي «... الكَهَنَة بني لاوي (...) وسائر شُيوخ إسرائيل» (سِفر تثنية الاشتراع 31/ 9)، وقد أمَرَ بأن توضع قرب تابوت العهد، لأنه في التابوت ذاتِه، لم يوجد سوى الوصايا العشر. هذه هي الشريعة التي أمَرَ موسى مُلوكَ إسرائيل بالاحتفاظ بنسخةٍ عنها؛ وهذه هي الشريعة التي، بعد أن ضاعت طويلاً، وُجِدَت في معبدٍ في زمن يوشيّا، واستُقبِلَت على أنها شريعةُ الله بموجب سلطته. وعليه، فلطالما كان موسى عند صياغتِها، وكذلك يوشيّا عند إيجادِها، يتمتّعان بالسلطة المُطلَقة المدنيّة، فبالتالي، وحتى تلك الحقَبة، كانت سلطة وضع القواعد الإيمانيّة أو السُلوكيّة المكتوبة مَنوطةً بالحاكم المُطلَق المدني.

إلى جانب كتاب الشريعة أو القانون هذا، لم يتوافر كتابٌ آخر تلقّاه اليهود على أنه قانونُ الله، مُنذ زمنِ موسى وإلى ما بعد فترة الأسر. في الواقع، لقد كان الأنبياء (عدا بعض منهم) يعيشون في زمن الأسر، وكان الآخرون يعيشون قبل ذلك الزمن بقليل؛ لقد كانت نبوءاتهم غيرَ مقبولة من الجميع، لأنهم كانوا مُضطَهدين جزئيّاً من الأنبياء الكذّابين، وفي الجزء الآخر من المُلوك الذين أغراهم الأخيرون. وهذا الكتاب بعينه، الذي أكّد يوشيّا أنه قانونُ الله، كما تاريخ أعمال الله برمّته، قد فُقِدا في زمن الأسر وفي زمن مجزرة أورشليم، كما هو واضح في كتاب عزرا الثاني 14/ 21، الذي يقول إن القانون قد

احترق، وأحدٌ لا يعلم بالأمور التي حققّها الله، أو بالأعمال التي ستبدأ. وقبل الأسر، أي بين الفترة التي فُقِدَ فيها كتابُ الشريعة (وهذا ما لم يذكرْه الكتاب المُقدّس، بل ما قد نضعه في زمن رحبعام، عندما استولى شيشاق، ملك مِصر، على بقايا المعبد) (سِفر المُلوك الأوّل 14/ 26)، والفترة التي وُجِدَ فيها، أي في زمن يوشيّا، لم تكن كلمةُ الله مُدَوَّنة، وكان الحكمُ متروكاً إلى ما يراه المُلوك مناسباً، حيث يتبع كلُّ ملكٍ توجيهاتِ من يعتبرُه نبيّاً.

يُستنتج من هُنا، أن كُتبَ العهدِ القديم التي لدينا حالياً، لم تكُن قواعدَ إيمانيّة أو سُلوكيّة، كما لم تكن قانوناً بالنسبة إلى اليهود، إلى حين تجديد العهد مع الله، عند عودتِهم من الأسر، وعند إعادة تنظيم دولتهم في زمن عزرا. لكن، ومنذ ذلك الحين، لقد كانت تلك الكُتب مُعتبرةً على أنها قانونُ اليهود، وقد تُرجِمت إلى اليونانيّة من سبعين شيخاً من يهوذا، ووُضِعت في مكتبة بَطليمُس في الإسكندريّة واعتُبرت على أنها كلمةُ الله. وحيثُ إن عزرا كان عظيمَ الكَهَنة، وأن الكاهنَ العظيم كان حاكمَهم المُطلَق المدني، جليٌّ ألّا تُصبحَ تلك الأسفار قوانين سوى بموجب السلطة المدنيّة المُطلَقة.

هذا ويمكنُ القول، من خلال تدوينات الكَهَنَة الذين كانوا يعيشون في زمنٍ لم تكن بعد الديانة المسيحيّة مقبولةً ومُجازةً من الإمبراطور قسطنطين، إن كُتبَ العهد الجديد التي نملكها اليوم، كانت في حيازةِ مسيحيّي تلك الحقَبة (عدا القليل منهم، المعروفين بالهراطقة، والباقي كان معروفاً بالكنيسة الكاثوليكيّة) بالنسبة إلى تعاليم الروح القُدس، وبالتالي، بالنسبة إلى القواعد الإيمانيّة أو المسلكيّة. هذا ما كان عليه الوقار والرأيُ بالذين تلقّوا منهم التعاليم، كما هو حالُ وقار التلاميذ لمُعلّميهم الأوّلين، والذي ليس ضئيلاً، مهما كانت تلك التعاليم. لذلك، لا يوجدُ أدنى شكّ على أن التدوينات التي قام بها القدّيس بولس للكنائس المُهتدية، أو أيُّ رسولٍ أو تلميذٍ آخر للمسيح اعتنق الدينَ المسيحي، كانت تُعتبَر على أنها العقيدة المسيحيّة الحقيقيّة. ولكن، وفي تلك الفترة، وطالما أن قدرةَ وسلطةَ من يُعلّم لم تكن هي المُهمّة، بل

إيمان المُستمعين هو الذي يحملُهم على تلقّي تلك العقيدة، لم يكن الرُسُل هُم الذين يجعلون من تدويناتهم قواعدَ إيمانيّة أو سُلوكيّة، بل كان كلُّ مُهتدٍ يعتبرُها بالنسبة إليه على هذا النحو.

لكنَّ المسألةَ هُنا ليست مسألة ما يعتبرُه كلُّ مسيحيّ قانوناً بالنسبة إليه، أو ما يعتبرُه قاعدةً إيمانيّة أو سُلوكيّة (ممّا كان قادراً على رفضه بموجب الحقّ ذاته الذي يسمح له بالقبول)، بل هي مسألة ماهيّة القاعدة الإيمانيّة أو السُلوكيّة بالنسبة إلى من لم يتمكّنوا من فعلِ أي شيء خِلافاً لتلك القاعدة المذكورة، دون ارتكاب أي إجحاف. فإذا كان العهدُ الجديد قاعدةً إيمانيّة أو سُلوكيّة في هذا المعنى، أي قانوناً حيثُما لم يجعلْه قانونُ الدولة قانوناً، فسيكونُ ذلك مُخالفاً لطبيعة القانون. فالقانون (كما سبق وذكرنا)، هو أمرٌ صادرٌ عن هذا الرجل أو تلك المجموعة، الذي أو التي منحناه أو منحناها السلطة المُطلقة لوضع القواعد التي تُسيّر أفعالنا، وفقاً لما يعتبرُه أو تعتبرُه مُناسباً؛ كما أجزنا له أو لها مُعاقَبتَنا عندما نُخالف تلك القواعد[6]. فإذا ما اقترحَ علينا طرفٌ مُختلف قواعدَ أخرى لم يفرضْها الحاكمُ المُطلَق، فلن تكونَ أكثرَ من مَشوراتٍ وآراء؛ أكانت تلك الآراء جيّدة أم سيّئة، يحقّ للمُستفيد من المشوَرة رفض الأخذِ بها دونما إجحاف؛ كما يحقّ له، إن كانت مُخالفة للقوانين الموضوعة مُسبَقاً، عدم

(6) إن التحليل ها هنا، يُعطي الأهميّة إلى مذهب أهميّة القانون كما وضعه بودان، والذي يستعيده هوبز بنفسه في هذا الكتاب : لا شيء ولا أحد هو فوق الحاكم المُطلق الذي يجعل الأخير يخضع له. في الحقيقة، الحاكم هو الذي يُفسّر الكتاب المُقدّس (القانون الطبيعي والإلٰهي)، لذلك سوف يكون خاضعاً له مع شيء من التناقض. في هذا النقاش، ما هو قيد المناقشة هو معنى السلطان المُطلق في عمليّة تفسير الكتاب المُقدّس والسلطة الدينيّة. على أي حال، فإن أيّاً من بودان أو هوبز لم يتقبّل سلطة تعلو سلطة الحاكم المُطلق؛ بالإضافة إلى التناقض في عمليّة تأييد الحجّة المُعاكسة، ستكون المسألة بمثابة مزج بين القانون والمشورة، وإنكار ما قبل به وأكّده بودان وهوبز: وحده الحاكم المُطلق، يجعل القانون قانوناً. وبعباراتٍ أخرى، لن تكون الأعراف والقواعد الإيمانيّة أو السُلوكيّة قوانين إلّا بإرادة الحاكم المُطلق. هذا هو أساس الحكم المُطلق، أي السلطة غير الدينيّة.

احترامها، دونما أي إجحاف، مهما استحسَنها. وإذ أقولُ في هذه الحالة إنه لا يستطيعُ أن يتّبعها في أعماله، كما في علاقاتِه مع الآخرين، على الرغم من ذلك، يستطيعُ دون مَلامة، أن يتبعَ أسيادَه، وأن يأمَلَ بالحُصول على حُريّة التصرّف عبر اتّباع آرائهم على الصعيد العملي، وأن يتُمَّ تلقّي تلك الآراء بصورةٍ علنيّة على أنها قوانين. في الحقيقة، إن الإيمان الداخلي، هو بطبيعته إيمانٌ غيرُ مَرئيّ، وبالتالي، فهو مُعفى من أي سلطة قضائيّة إنسانيّة؛ بالمُقابل، فإن الأقوال والأفعال المُترتّبة عليها من حيثُ تعليقها لطاعتِنا المدنيّة، هي إجحافٌ أمام الله، كما أمام البشر في آن. كذلك، ولمّا كان مُخلّصُنا قد أنكرَ أن ملكوتَه هو في هذا العالم، لأنه قال إنه لم يأتِ للإدانة، بل لتخليص العالم، فهو لم يُخضِعْنا لقوانينَ مُختلفة عن قوانينِ الدولة: بعباراتٍ أُخرى، أَخضعَ اليهود لشريعةِ موسى (التي يقولُ عنها في إنجيل القدّيس متّى 5، إنه لن يُبطِلَ الشريعة بل سوف يُكملُها، الآية 17 من المصدر الآنف الذكر)، وأخضَعَ الأُمَم الأخرى لحُكّامها المُطلقين المُختلفين، والبشر كافة لقانون الطبيعة. وقد أوصانا بنفسِه، كما وبواسطة رُسُله باحترام هذا الأمر على أنه شرطٌ ضروريّ لقَبولنا يومَ الدينونة في ملكوتِه الأبديّ، حيثُ الأمان والحماية يدومان إلى الأبد. وحيث إن مُخلّصَنا ورُسُلَه لم يتركوا لنا قوانينَ جديدة مُلزِمة في هذا العالم، بل عقيدةً جديدة تؤهّلُنا للعالم الآتي، فإن كُتُبَ العهد الجديد التي تشتمل على هذه العقيدة - بانتظار أن يأمُرَ من مَنحهُم اللهُ سلطةَ التشريع على الأرض باحترامها - لم تكُن قواعد إيمانيّة أو سُلوكيّة مُلزِمة، أي قوانين، بل مُجرّدَ مَشوراتٍ جيّدة ومُتحفّظة تُوجِّه الخاطئين إلى سبيلِ الخلاص، وهي موضوعُ رفضٍ أو قبول من أي فرد، على مسؤوليّته الخاصّة، ودون أي إجحاف.

مرّةً جديدة، كان تكليفُ المسيح مُخلّصِنا لرُسُله وتلاميذِه هو بالإعلان عن ملكوتِه (ليس في الحاضر، بل) في المُستقبل، بتعليم جميع الأُمَم، بمنح العِماد لكلّ الذين قد يؤمنون، وبالدخول إلى منازل من يستقبلونهم؛ وحيث لا يستقبلهم الآخرون، عليهم أن يُوجّهوا نحوَهم الغُبارَ بأرجُلهم، وأن يمتنِعوا عن الدُعاء

عليهم بنار الجحيم لتدميرِهم، وألّا يُرغِموهُم على الإيمان عن طريق القوّة. وهذا الأمرُ غير مُرتبطٍ بالسلطة، بل بالإقناع. لقد أرسَلهم على أنهم حُملانٌ بين الذئاب، وليس على أنهم ملوكٌ على الأفراد الخاضعين لهم. لم يتلقّوا تفويضاً بوضع القوانين، بل بإطاعة وبتعليم إطاعة القوانين الموجودة؛ وبالتالي، لم يكُن بوسعِهم أن يجعلوا من تدويناتهم قواعد إيمانيّة أو سُلوكيّة إلزاميّة، دون مُساعدة السلطة المدنيّة المُطلقة. وبالتالي، فإن كتابَ العهد الجديد ليس قانوناً إلّا حيثُ جعلَه الحاكمُ المدني الشرعيّ على هذا النحو. وهُنا أيضاً، لقد جعلَه الملك أو الحاكمُ المُطلق، قانوناً لنفسه، يخضعُ بواسطته، ليس إلى العالِم أو الرسول الذي هداه، بل إلى الله بذاته، وإلى ابنه يسوع المسيح، تماماً وُمباشرةً كما فعل الرُسُل.

ولعلَّ ما يُعطي سلطةَ القانون للعهد الجديد، بالنسبة إلى من اعتنقوا العقيدةَ المسيحيّة، في أزمنة وأمكنة الاضطهاد، هو القرار الذي اتّخذوه فيما بينهم في مَجمعهم. في الحقيقة، نجدُ (في أعمال الرُسُل 15/ 28) نصّاً على هذا النحو في مجمَع الرُسُل، والشُيوخ والكنيسة برُمّتها، هو التالي: «فقد حَسُن لدى الروح القُدس ولدينا ألّا يُلقى عليكم من الأعباء سوى ما لا بُدّ منه»، إلخ؛ هذا النصّ يكشف عن سلطة إلقاء العبء على من تلقّوا عقيدتهم. لذلك، فإن إلقاء العبء على شخصٍ آخر، هو أشبهُ بالإرغام، وعليه، فإن أعمالَ المَجمَع كانت قوانينَ بالنسبة إلى المسيحيّين في ذلك الحين. لكنَّها لم تكُن قوانين أكثر من التعاليم التالية: توبوا، تعمّدوا، احفظوا الوصايا، آمنوا بالإنجيل، تعالوا إليّ، بيعوا كلّ ما عندكم واعطوه للفُقراء واتبعوني. وليست المسألةُ هنا مسألة إعطاء الأوامر، بل دعوة البشر إلى المسيحيّة، على غرار ما ورد في سفر أشعيا 55/ 1: «أيّها العِطاشُ جميعاً هلُمّوا إلى المياه والذين لا فضّة لهم هلمّوا اشتروا وكلوا هلمّوا اشتروا بغير فضّة ولا ثمن خمراً ولبناً وحليبا». والسبب هو أنه أوّلاً، لم تكُن سلطةُ الرُسُل مُختلفة عن سلطة مُخلّصِنا، وهي دعوةُ البشر إلى اعتناقِ ملكوتِ الله، الذي أقرّوا بأنفُسهم أنه المَلكوت (ليس في الحاضر)، بل

الآتي؛ ومن لا يملكون ملكوتاً، غيرُ قادرين على صنعِ القوانين. ثانياً، لو كانت أعمالُ مَجمعِهم قوانين، لكان عدمُ الطاعة بمثابة خطيئة. ولم نقرأ في أي مكان أن الذين لا يتلقّون عقيدةَ المسيح هُم في حالة الخطيئة، بل إنهم ماتوا في خطاياهُم، أي إن خطاياهم المُخالفة للقوانين التي كان يجبُ أن يحترموها، لم تُغفَر لهم. لقد كانت تلك القوانين قوانينَ الطبيعة، وقوانينَ الدولة المدنيّة التي خضعَ لها كلُّ مسيحيّ بنفسه بموجب عهدٍ مُعيّن. بالتالي، ومن خلالِ العبء الذي كان بوسعِ الرُسُل إلقاؤه على من وفّروا لهم الهداية، لا يجوزُ أن يُفهَم على أنه قانون، بل هو كناية عن شروطٍ مُقترَحة على من يهدفون إلى الخلاص، وهي شروطٌ قابلة للقبول أو الرفض على مسؤوليّتهم، دون ارتكاب الخطيئة مرّةً جديدة، ولكن دون الإفلات من خَطر الإدانة والاستبعاد من مَلكوت الله بسبب خطاياهم السابقة. وعليه، لم يقُل القدّيس يوحنّا بشأن غير المؤمنين إن غضبَ الله سينزِلُ عليهم، بل إن غضبَ الله سوف يحلّ عليهم (إنجيل القدّيس يوحنا 3/ 36)، كما لم يقُل إنهم سوف يُدانون، بل إنهم دينوا منذ الآن (إنجيل القدّيس يوحنّا 3/ 18). ولا نستطيع التصوّرَ أن الإفادةَ من الإيمان هي مغفرةُ الخطايا، دون أن نتصوّرَ في الوقت عينِه أن ثمنَ عدم الإيمان هو الإمساكُ بتلك الخطايا على مُرتكبيها.

ولكن، قد نتساءل عن الهدف الذي جعلَ الرُسُل يجتمعون، وبعدَهم الكَهَنَة الآخرون في الكنيسة، للاتفاق على ماهيّة العقيدة التي يجب تعليمُها في مَجال الإيمان، كما في مَجال التقاليد، لو لم يكن أحدٌ مُلزماً باحترام قراراتِهم؟ قد نُجيب على أن الرُسُل وشُيوخَ ذلك المَجمع، كانوا مُرغَمين، بمُجرّد دُخولهم إليه، بتعليمِ العقيدة المُحدّدة فيه، وبالعزم على تعليمها طالما أن أيَّ قانونٍ سابقٍ مُلزِم لهُم لم يُخالفْها ـ ولكن، دون أن يكون المسيحيّون الآخرون كافة مُلزَمين باتّباعِ ما يُعلّمونَه. في الحقيقة، ولمّا كانوا قادرين على التداول بشأن ما يستطيع كلُّ واحدٍ منهم أن يُعلّمَه، يبقى أنهم لم يكونوا قادرين على التداول بشأن ما يقتضي على الآخرين فعلُه، باستثناء ما إذا كان لمجموعتهم سلطة تشريعيّة،

وهي لا تعودُ إلّا للحُكّام المدنيّين المُطلقين. في الواقع، وعلى الرغم من أن اللهَ هو الحاكم المُطلق على العالم برُمّته، لسنا مُلزمين باعتبار كلّ ما يقترحُه أيُّ فردٍ باسم الله أنه قانونُ الله، كذلك لسنا مُلزّمين بكلّ ما يُخالف القانون المدني الذي أمرَنا اللهُ بصورةٍ صريحة بإطاعتِه.

وحيثُ إن أعمالَ مَجمع الرُسُل لم تكن قوانين، بل مَشورات، لم تكن بالتالي أعمالُ جميع العُلماء الآخرين، أو المَجامع الأخرى قوانين، إذا كانوا مُلتئمين خارج سلطة الحاكم المُطلق المَدني. وبناءً عليه، لم يكُن بالإمكان جعلُ كُتب العهد الجديد قوانين، من جهة أي سلطة، عدا سلطة المُلوك أو المجموعات ذات السلطة المُطلقة، على الرغم من كون تلك الكُتب أكثرَ القواعد كمالاً في العقيدة المسيحيّة.

إن المَجمع الأوّل الذي جعلَ الكُتب الحالية قواعدَ إيمانيّة، ليس ثابتاً. في الواقع، هذه المجموعة من القواعد الإيمانيّة العائدة للرُسُل، والمنسوبة إلى كليمان، أُسقُف روما الأوّل بعد القدّيس بطرس، هي مَوضِعُ مُناقشة. والسبب، هو أنه على الرغم من تفنيد أسفار الشريعةِ فيها، تُحيلُ بعض العبارات إلى التمييز بين رجال الدين والعلمانييّن، وهو تمييزٌ غيرُ موجود في زمنٍ قريبٍ من زمن القدّيس بولس. والمَجمع الأوّل الثابت الذي وضع القواعد الإيمانيّة في الكتاب المُقدّس، هو مَجمع لاوديسيا (قانون 59)، الذي يمنع قراءة كتُبٍ مُختلفة عن كُتب الكنائس. وهذا الأمر غير مُوجّه إلى كلّ مسيحيّ، بل إلى من كانوا يملكون سلطة قراءة نصّ مُعيّن علنيّاً في الكنيسة دون سواهم، أي إلى رجال الدين دونَ سواهُم.

هذا وبالنسبة إلى المأمورين الدينيّين في زمن الرُسُل، فقد كان بعضُهم يُمارس مُهمّة عقائديّة، وبعضهم الآخر مُهمّةً دينيّة. لقد كانت مُهمّة الفئة الأولى التبشير إلى غير المؤمنين بإنجيل ملكوت الله، وإدارة الأسرار والخدمة الإلٰهيّة، كما تعليم قواعد الإيمان والتقاليد إلى المُهتَدين. أمّا المُهمّة الدينيّة فهي مُهمّة

الشمامِسة، أي أولئك المُعيّنين لإدارة حاجيّات الكنيسة المدنيّة، في الزمن الذي كان أعضاؤها يعتاشون من أموال صُندوقٍ مُشترك، مُكوّنٍ من هِبات المؤمنين.

وضمنَ مأموري المُهمّة العقائديّة، كان الرُسُل هُم الأوائل والأساسيّون، ولم يكُن عددُهم بدايةً أكثرَ من اثني عشر. وقد اختارهُم وأقامَهم مُخلّصُنا بنفسه، ولم تكن مُهمّتهم التبشير والتعليم والعِماد فحسب، بل أيضاً القيام بالشهادة (أي أن يشهَدوا على قيامة مُخلّصنا). هذه الشهادة هي الإشارة المُميَّزة والجوهريّة التي تُميّز الرسالة عن أي مُهمّة كهنوتيّة أخرى، لأنه كان يقتضي على كلّ رسول أن يكونَ إمّا قد رأى مُخلّصَنا بعد قيامتِه، وإمّا أن يكونَ قد عاشَ معه سابقاً، وقد رأى أعمالَه وإثباتاتٍ أُخرى حول أُلوهيّته، التي من خلالها يُعتَبَر شاهداً ثابتاً. وبناءً عليه، وعند انتخاب رسولٍ جديد لاستبدال يهوذا الإسخريوطي، قال القدّيس بطرس (أعمال الرسُل 1/ 21-22): «هُناك رجالٌ صحبونا طوال المُدّة التي أقام فيها الربّ يسوع معنا، مذ أن عمّد يوحنّا إلى يوم رُفع عنَّا. فيجب إذاً أن يكون واحدٌ منهم شاهداً معنا على قيامته». من خلال هذه العبارات، يعرفُ إذن ما يُميّز شخصَ الرسول: أن يكونَ قد أصحب الرُسُل الأوائل، في الفترة التي تجلّى مُخلّصنا بنفسه جسداً.

ولعلَّ الرسول الأوّل الذي لم يُقِمْه المسيح عندما كان على الأرض، كان مَتيّا الذي اختير على هذا النحو: عند اجتماع حشدٍ من الناس يبلغ عددُهم نحو مائةٍ وعشرين في أورشليم (أعمال الرُسُل 1/ 15). وقد اختار هؤلاء اثنين هُما يوسف المُلقّب بيُسْطُس، ومَتيّا (أعمال الرُسُل 1/ 23)، وجرى الاقتراع؛ «...فوقعت القُرعة على مَتيّا، فضُمَّ إلى الرُسُل الأحد عشر» (أعمال الرُسُل 1/ 26). وبالتالي، نُلاحظ هنا أن تسميةَ هذا الرسول هي من عمل الجماعة، وليست من عمل القدّيس بطرس أو الأحد عشر رسولاً بصفتِهم أعضاء في الجماعة.

بعد مَتيّا، لم يُعيَّن أيُّ رَسولٍ آخر، عدا بولس وبرنابا، اللذين جرى تعيينُهُما على هذا النحو (أعمال الرُسُل 13/ 1-2-3): «وكان في الكنيسة التي في أنطاكية بعض الأنبياء والمُعلّمين، هم برنابا وسمعان الذي يُدعى نِيجر،

ولوقيوسُ القيرينيّ، ومَنايِنُ الذي رُبّي مع أمير الرُبع هيرودس، وشاول، فبينما هم يقضون فريضةَ العبادة للربّ ويصومون، قال لهم الروح القُدس: «أفردوا برنابا وشاول للعمل الذي دَعَوتُهُما إليه». فصاموا وصلّوا، ثم وضعوا عليهما أيديهم وصرفوهما».

من هُنا، نرى جليّاً، أنه وإن كانت دعوتهُما مُثارةً من الروح القُدس، فقد بشّرتهما بها وأجازت مُهمّتهما كنيسةُ أنطاكية الخاصّة. أمّا أن تكونَ دعوتُهما دعوةً رسوليّة، فهذا ما يبدو من خلال (أعمال الرُسُل 14/ 14) تسميتِهما بالرُسُل، وأنه بموجب عمل كنيسة أنطاكية هذه هما رسولان، وهذا ما يُصرّح به القدّيس بولس بوضوح (رسالة القدّيس بولس إلى أهل روما 1/ 1)، مُستخدماً العبارة التي استخدمها الروح القُدس عند دعوته؛ فهو «... دُعِيَ ليكون رسولاً، وأُفرِدَ ليُعلن بشارة الله»، وهذا ما يُشكّل إحالةً إلى كلام الروح القُدس «أفرِدوا برنابا وشاول...» (أعمال الرُسُل 13/ 1). ولكن، ولمّا كان عملُ الرسول قائماً على أن يكون شاهداً على قيامة المسيح، قد نطرحُ هُنا سؤالاً عن كيفيّة معرفة القدّيس بولس بقيامة المسيح، طالما أنه لم يكُن معه قبل آلامِه. على هذا السؤال قد نُجيبُ أن مُخلّصَنا بنفسه ظهر له على طريق دمشق، من السماء، بعد صُعوده، واختارَه بمثابة أداةٍ ليحملَ اسمَه أمام الأُمَم الوثنيّة، والمُلوك والإسرائيليّين. وبالتالي (ولمّا كان قد شاهد المسيح بعد آلامِه)، فقد كان شاهداً جدّيّاً على قيامته. أمّا برنابا، فقد كان رسولاً قبل الآلام. فمن البديهيّ أن يكون بولس وبرنابا رسولَيْن، بالرغم من أنهما اختيرا وقُبِلا (ليس من الرُسُل الأوائل)، بل من كنيسة أنطاكية، كما قُبِل مَتيّا من كنيسة أورشليم التي منحته السلطة.

إن لفظة أُسقُف المأخوذة عن اليونانيّة أبيسكوبوس، تعني المُشرِف، أو المُراقب في قضيّة مُعيّنة وبخاصّة الراعي. لاحقاً، أصبح استخدامها استعارياً، ليس بين اليهود فحسب الذين كانوا رُعاةً، بل أيضاً بين الوثنيّين، للإشارة إلى مُهمّة الملك أو أي حاكم آخر أو مُرشدٍ للشعب، أكان ذلك وفقاً لقاعدة القوانين، أم وفقاً لعقيدتِه. على هذا النحو، كان الرُسُل أوائلَ الأساقفة، الذين

أقامَهُم المسيح بذاته؛ بهذا المعنى، سُمّيت رسالة يهوذا (أعمال الرُسُل 1/ 20) بأُسقُفيّته. بعد ذلك، وعندما نُصّب الشيوخ في الكنائس المسيحيّة، مع مُهمّة إرشاد جماعة المسيح عبر عقائدِهم وآرائِهم، سُمّي أيضاً هؤلاء بالأساقفة. لقد كان طيموتاوس من الشيوخ (ولفظة الشيوخ في العهد الجديد تُشير إلى مُهمّة بقدر ما تُشير إلى السنّ)، وعلى الرغم من ذلك كان أيضاً أُسقُفاً. وكان المطارنة يستمتعون بلفظة شيوخ؛ فالقدّيس يوحنّا بنفسه، الرسول المحبوب من مُخلّصنا، يبدأ رسالته الثانية (الآية 1) «منّي أنا الشيخ إلى السيدة المُختارة...» من هُنا، بديهيٌّ أن ألفاظَ الأُسقف، والراعي، والشيخ، والعالم أي المُعلّم، كُلّها أسماء لمُهمّة واحدة في زمن الرُسُل. فلم يكن يوجد أيُّ حكمٍ عبر الإكراه، بل عبر العقيدة والإقناع فقط. وكان ملكوتُ الله آتياً، في عالمٍ جديد، بحيثُ لم تكن توجد أيُّ سلطة للإرغام في أي كنيسة، طالما أن الدولة لم تعتنق الدينَ المسيحي، وبالتالي، لم يتوافر الاختلاف في السلطة، على الرغم من توافر الاختلاف في الوظائف.

هذا وإلى جانب المُهمّات العقائديّة، وهي مَناصب في الكنيسة، من رُسُل إلى أساقفة وشيوخ وكَهَنَة وعُلماء، والذين كانت دعوتُهم التبشير بالمسيح لليهود وغير المؤمنين، وإرشاد المؤمنين وتثقيفهم، لا نجد سواهم في العهد الجديد. في الواقع، لا تعني لفظتا الإنجيليّين والأنبياء أيَّ مهمّة، بل دعواتٍ مُتعدّدة، كان بفضلِها عددٌ من الأشخاص ذوي فائدة للكنيسة، على غرار الإنجيليّين الذين دوّنوا حياةَ مُخلّصِنا وأعماله، مثل الرَسولَين القدّيس متّى والقدّيس يوحنّا، ومثل التلميذَين القدّيس مُرقس والقدّيس لوقا، وأي شخص آخر كتبَ حول هذا الموضوع (كما يُقال عمّا فعله القدّيس توما والقدّيس برنابا، على الرغم من عدم استلام الكنيسة الكُتب المنقولة باسمهم)، وعلى غرار الأنبياء بفضل موهبة تفسير العهد القديم، وأحياناً عبرَ الكشف عن وَحيهم الخاص إلى الكنيسة. في الحقيقة، إن تلك المواهب، وموهبةَ اللُغات، وطرد الشياطين أو الشفاء من

الأمراض الأخرى، أو أي أمر آخر، كلُّ ذلك، لم يكن يؤدّي إلى أي مُهمّةٍ في الكنيسة، باستثناء الدعوة والانتخاب المُنتظِم إلى مُهمّة التعليم.

وكما أن الرُسُل مَتيّا، بولس وبرنابا، لم يُعيّنهم مُخلّصُنا بنفسه، بل كانوا مُنتخبين من الكنيسة، أي من مجموعة المسيحيّين، أي مَتيّا من كنيسة أورشليم، بولس وبرنابا من كنيسة أنطاكية، كذلك، كان الكَهَنة في المُدن الأخرى مُنتخَبين من كنائس تلك المُدن. ولعلَّ الدليل على ذلك هو الطريقة التي عمَد فيها بولس إلى تعيين الكَهَنَة في المُدن التي هدى فيها الناس إلى الدين المسيحي، مُباشرةً بعد أن أصبح رسولاً مع برنابا. ونقرأ (أعمال الرُسُل 14/ 23) ما يلي: «... فعيّنّا شيوخاً في كلّ كنيسة...». ويمكن التذرّع بهذا المقطع للقول بأنهم قد اختاروهُم بأنفُسهم، مانحَيْن إيّاهم سلطتَهم. ولكن، وإذا ما عُدنا إلى النصّ الأصلي، بدا بديهيّاً أنهم أُجيزوا واختيروا من مجموعة المسيحيّين في كلّ مدينة. والألفاظُ المُستخدَمة تُشير إلى تعيين الشيوخ عبر رفع الأيدي ضمن كلّ جماعة. هذا، ومن المعروف أنه في كلّ المدن، كانت آليّةُ اختيارِ القُضاة والمأمورين بغالبيّة الأصوات، وأنه (طالما أن طريقة التمييز بين التصويت الإيجابي والتصويت السلبي، كانت التصويت برفع اليد) بُغية تعيين مأمورٍ ما في إحدى هذه المُدن، كان يكفي أن يُجمَعَ الشعب، فينتخب المأمور المذكور بغالبيّة الأصوات، أكان ذلك بغالبيّة الأيادي المرفوعة، أم بغالبيّة الأصوات، الطابات، حُبوب الفاصولياء أو الحَصى التي كان يضعها كلُّ ناخبٍ في صندوق اقتراع يحمل إشارةً إيجابيّة أو سلبيّة، علماً أن لكلّ مدينة تقاليدَها في هذا المجال. وبالتالي، لقد كانت المجموعة هي التي تنتخبُ شيوخَها، وكان الرُسُل يرأسونَها فقط، عبر دعوتِها لذلك الانتخاب؛ كما كانوا يُعلنون عن المُنتخَبين عبر مَنحِهم البركة، والتي تُسمّى حالياً بالتكريس. لهذا السبب، فإن الذين كانوا يرأسون المجموعات ـ وهذا ما كان يفعلُه الشيوخ (عند غياب الرُسُل) ـ بحيثُ يكون للشخص الأوّل في المجموعة مُهمّة إحصاء الأصوات والتصريح عن الشخص المُختار، وعند تساوي الأصوات، له أن يفصل في المسألة عبر إضافة صوتِه،

ممّا يُشكّلُ مُهمّةَ رئيسِ مجلس. (وطالما أن الكَهَنَة كانوا في كلّ الكنائس مُعيّنين بالطريقة عينها)، وحيث تَرِدُ لفظةُ إقامة (رسالة القدّيس بولس إلى طيطس 1/ 5): «إنما تركتُكَ في كريت لتُتمّ فيها تنظيمَ ما بقيَ من الأمور وتُقيمَ شيوخاً...»، يجب أن يُفهَم المعنى عينُه، أي أنه مَن كان عليه أن يجمع المؤمنين، كان عليه أن يُعيّن الكَهَنة بأغلب الأصوات. وكاد الأمرُ أن يكون غريباً لو حدث في مدينة اعتادت على انتخاب قُضاتِها عبر المجموعة، أن يتصوّر من أصبحوا مسيحيّين فيها وسيلةً أُخرى لانتخابِ أسيادِهم ومُرشديهم، أي كَهَنَتِهم (المعروفين أيضاً بالأساقفة)، مُختلفة عن الاقتراع بالغالبيّة، كما يُفهَم من خلال العبارة التي يستخدمُها القدّيس بولس (أعمال الرُسُل 14/ 23): «... فعيّنَّا شيوخاً...». كما لم يحصل على الإطلاق اختيارُ الأساقفة (قبل أن يعتبرَ الأباطرةُ تنظيمَ هذه المسألة ضروريّاً بُغية المُحافظة على السلم عند المسيحيّين)، بطريقة مُختلفة عن طريقة مجموعات المسيحيّين في كلّ مدينة.

هذا ما ثَبتَ في انتخاب أساقفة روما حتى الآن، من خلالِ الاستمرار في هذه المُمارسة. في الواقع، إذا كان يحقّ لأُسقُفٍ على مكانٍ مُعيّن أن يختارَ غيرَه ليخلفَه في المُهمّة الرسوليّة في مدينةٍ ما، عندما كان يُغادرُها للذهاب إلى مكانٍ آخر بهدف مُمارسة مُهمّته، يجوز له أيضاً تعيينُ خَلَفه في آخر مكان أقامَ فيه أو مات فيه. وبالتالي، لا نجدُ في أي مكان أيَّ أُسقُفٍ من روما قام بتعيين خَلفِه. في الحقيقة، وخلال فترةٍ طويلة، درجَ الشعبُ على اختيارهم، كما يمكن ملاحظةُ ذلك في الانتفاضة الحاصلة عند الانتخاب الواقع بين داماسوس وأورسيسينوس، والتي قال عنها أميانوس مارسيلّينوس إنها كانت خطيرة إلى حدّ أن جوفنتوس، المُحافظ، غير القادر على إعادة الهدوء بينهم، اضطُرّ لمُغادرة المدينة، وفي هذه المُناسبة، وقع أكثرُ من مئة قتيل في الكنيسة عينِها. وبعد ذلك، ومع أن أساقفةَ روما كانوا مُختارين بدايةً من مجموعةِ رجال الدين في روما، وبعدَها من الكرادلة، يبقى أن أحداً منهم لم يُسَمِّهِ سلفُه. فإن لم يحقّ لهم أن يُعيّنوا خلفاءهم، سيكون منطقيّاً أنه لم يكن يحقّ لهم تعيين خُلفاء

الأساقفة الآخرين دون الحُصول على سلطة إضافيّة يستحيل على أي شخصٍ نزعُها من الكنيسة ومنحُها إيّاهم، باستثناء من يملك السلطة الشرعيّة ليس للتعليم فحسب، بل أيضاً لإمرة الكنيسة، وهذا ما لا يستطيع أحدٌ أن يقومَ به سوى الحاكم المُطلق المدني.

تعني لفظة «مينيستر» في الأصل، من يعمل إراديّاً لصالح شخصٍ آخر؛ ويختلفُ هذا الشخص عن الخادم المُرغَم بموجب مَقامه على القيام بكلّ ما يؤمَر به، بينما لا يُلزَم العاملون إراديّاً أو المُعاونون سوى بمُهمّتهم دون سواها. بحيثُ من يُعلّمون كلمةَ الله ومن يُديرون مصالحَ الكنيسة المدنيّة، هم من فئة العاملين إراديّاً، أو المُعاونين على الرغم من عملِهم لصالح أشخاصٍ مُختلفين. في الحقيقة، إن كَهَنَة الكنيسة المعروفين (أعمال الرُسُل 6/ 4): «... بخدمة كلمة الله»، يعملون إراديّاً للمسيح، ولكلمته. أمّا مُهمّة الشماس، والمعروفة (في الآية 2 من الفصل عينه) بالخدمة على الموائد، فهي خدمة للكنيسة أو للمجموعة. بحيثُ لا يستطيعُ فردٌ واحد، أو لن تستطيعَ الكنيسةُ برُمّتها القول إن كاهَنَهما يعملُ إراديّاً لصالحِهما. بالمُقابل، وفي شأن الشمّاس - أكانت مهمّتُه الخدمة على الموائد، أو توزيع الإعاشة على المسيحيّين المُقيمين في كلّ مدينة، من صُندوقٍ مُشترك، أو من جمع التبرّعات، كما في الأزمنة الأولى، أو أيضاً الاعتناء ببيت الصلاة، بالإيرادات، أو بأي شأن أرضيّ آخر عائد للكنيسة - بإمكان المجموعة بكاملِها أن تُسمّيَ هذا الشمّاس بالشخص على أنه يعملُ إراديّاً لصالحها، أو مُعاونَها.

وبِصفتِهم شَمامِسة، كانت وظيفتُهم في الحقيقة هي خدمةُ المجموعة، على الرغم من أنهم لم يتلكأوا عندما تسمحُ الفرصة للتبشير بالإنجيل والدفاع عن عقيدة المسيح، كلٌّ حسب مواهبِه، كما قامَ بذلك القدّيس أسطفانس؛ ويعني هذا الصلاة والعِماد في آن، كما قام بذلك فيلبّس، لأن فيلبّس (أعمال الرُسُل 8/ 5)، الذي بشّر بالإنجيل في السامرة وعمّد الخصي (الآية 38)، كان فيلبّس

الشمّاس، وليس فيلبّس الرسول. وجليٌّ أنه (الآية 1)، عندما بشّر فيلبّس في السامرة، كان الرُسُل في أورشليم: «سمع الرُسُل في أورشليم أن السامرة قبلت كلمةَ الله، فأرسلوا إليهم بطرس ويوحنّا» (أعمال الرُسُل 8/ 14) اللذين وضعا أيديهما عليهم، فجعلوا المُعتمِدين ينالون الروح القُدس (الآية 15). في الواقع، لقد كان ضرورياً لإعطاء الروح القُدس، أن يكون الاعتماد ممنوحاً أو مُثبتاً من شخص مولج بمهمّة تطبيق كلمة الله، وليس من شخص مولج بمهمّة كنسيّة. وعليه، فبُغية تثبيت مَعموديّة الذين عمّدهم فيلبّس الشمّاس، أرسلَ الرُسُل اثنين منهما من أورشليم إلى السامرة، بطرس ويوحنّا، اللذين منحا الذين كانوا مُعتمِدين مُباشرةً، تلك النِعَم وهي إشاراتُ الروح القُدس التي تُرافق في ذلك الزمن كلَّ مؤمنٍ حقيقي. وقد نفهمُ معنى تلك الإشارات عبر القدّيس مُرقس (إنجيل القدّيس مرقس 16/ 17-18): والذين يؤمنون تَصحبُهم هذه الآيات: «فباسمي يطردون الشياطين، ويتكلّمون بلُغاتٍ لا يعرفونَها، ويُمسكون الحيّات بأيديهم، وإن شربوا شراباً قاتلاً لا يؤذيهم، ويضعون أيديهم على المرضى فيتعافون». وهذه الأمور كانت مُستحيلة على فيلبّس، وكان الرُسُل وحدُهم قادرين عليها، (وكما نرى في هذا المقطع) وهذا ما قاموا به فعليّاً مع كلّ مؤمن حقيقيّ مُعمّد بواسطة شخص يعمل إرادياً لصالح المسيح بنفسه. حالياً، إمّا أن يكونَ مُعاونو المسيح غيرَ قادرين على منح هذه السلطة، وإمّا أن المؤمنين الحقيقيّين قِلّة - وإمّا أن للمسيح قلّة من أولئك الأشخاص الذين يُعاونونه.

وأمّا مسألةُ اختيار الشَمامسة فليس من الرُسُل، بل من مجموعة من التلاميذ، أي من المسيحيّين من جميع الفئات، هذا ما يُستنتج جليّاً من أعمال الرُسُل (الفصل 6/ 1-2)، حيث نقرأ، أنه بعد أن كُثر عدد التلاميذ، دعا الاثنا عشر جماعةَ التلاميذ وطلبوا منهم أنه لا يجدر ترك كلمة الله من أجل خدمة الموائد؛ وقالوا لهم (أعمال الرُسُل 6/ 3): «فابحثوا، أيّها الإخوة، عن سبعة رجال منكم لهم سمعة طيّبة، مُمتلئين من الروح والحكمة، فنُقيمُهم على هذا

العمل». من الواضح هنا أنه وإن أعلن الرُسُل أنهم مُنتخبون، فالجماعة أو المجموعة هي التي كانت تختارُهم، وهذا ما يظهر بوضوح في الآية 5 حيث قيل «فاستحسنتِ الجماعةُ كُلّها هذا الرأي...» واختاروا سبعةً منهم.

في زمن العهد القديم، كان يُمارس الكَهنوت والمُهمّات الكنسيّة الأدنى رجال قبيلة لاوي فقط. وكانت المنطقة مُقسّمةً بين القبائل الأخرى باستثناء قبيلة لاوي، التي بسبب انقسام قبيلة يوسف إلى أفرائيم ومنسّى، كانت لا تزال اثنتي عشرة قبيلة. وكانت بعضُ المدن مُخصّصةً لسكن قبيلة لاوي، مع مزرعةٍ في المُحيط. لكنَّ حصّتَهم كانت عُشر ثِمار أرض أشقّائهم. ومُجدّداً، كان عُشر هذا العُشر يعود إلى الكَهَنَة لإعاشتهم مع جزء من التقدِمات والأضاحي. في الحقيقة، (سِفر العدد 18/ 20) قال الربّ لهارون: «في أرضهم لا ترث، ولا يكن لك نصيب فيما بينهم، فإني أنا نصيبُك وميراثُك في وسط بني إسرائيل». وبما أن الله كان هو الملك، وكان قد أقام رجالَ قبيلة لاوي ليكونوا مُعاونيه من حوله، فقد منحهم الموارد العامّة لإعاشتهم، أي الحصّة التي كان قد خصّصها اللهُ لنفسه؛ هذه الحصّة كانت مؤلّفة من ضريبة العُشر ومن التبرّعات، وهذا ما يعنيه الله عندما يقول: أنا ميراثُك. لذلك لن يكون غيرَ مُلائم نسبُ تسمية رجال الدين clergé إلى اللاويّين، (ولفظة clergé تعني الحصّة أو الميراث) ليس لأنهم كانوا ورثةً أكثرَ من غيرهم لملكوت الله، بل لأن ميراثَ الله كان يؤمّن قوتَهم. ولمّا كان اللهُ في ذلك الزمن ملكَهم، وكان موسى وهارون وعُظماءُ الكَهَنَة الذين خلفوهم مُعاوني الله، جليٌّ أن الحقَّ في ضريبة العُشر والتبرّعات كانت قد وضعتْهُ السلطة المدنيّة.

هذا وبعد نبذهم للّه ومُطالبتهم بالَملِك، كان اللاويّون لا يزالون يتمتّعون بالإيرادِ عينِه، لكنَّ الحقَّ فيه كان آتياً من عدم انتزاعه منهم من جهة المُلوك. في الحقيقة، كانت المواردُ العامّة في تصرّف الشخص العام آنذاك، وكان الأخير (إلى حين الأسر) هو الملك. مُجدّداً، وبعد العودة من الأسر، سدّدوا العُشور

إلى الكاهن كما في السابق. بالتالي، وإلى ذلك الحين، كانت مواردُ الكنيسة مُحدّدةً من الحاكم المُطلق المدني.

أمّا مواردُ عيش مُخلّصِنا ورُسُلِه، فلا نقرأ سوى أنهم كانوا يملكون محفظةً (كان يحملها يهوذا الإسخريوطي)؛ وأن الرُسُل الذين كانوا صيّادين، كانوا يُمارسون أحياناً مهنتَهم، وعندما أرسل مُخلّصنا الرُسُل الاثني عشر للتبشير، منعَهم من نقل الذهب والفضّة والنحاس في زنانيرهم، لأن العاملَ يستحقُّ طعامَه (إنجيل القدّيس متّى 10/ 9-10). وبالتالي، هُناك احتمالٌ أن معيشتَهم اليوميّة لم تكن مُنفصلة عن عملهم، لأن عملَهم (الآية 8 من المصدر عينه) كان العطاء مجّاناً لأنهم أخذوا مجّاناً. وكانت معيشتُهم هي العطاءُ المجّاني المقدم من الذين كانوا يؤمنون بالنبأ الجديد الذي يحملونَه حول مجيء المسيح، مُخلّصِهم. وقد نُضيف إلى ذلك كلَّ ما كان يأتي من عرفان الذين شفاهُم مُخلّصُنا من أمراضهم، وبينهم (إنجيل القدّيس لوقا 8/ 2-3): «ونسوة أُبرئن من أرواح خبيثة وأمراض، وهنَّ مريم المعروفة بالمجدليّة، وكان قد خرج منها سبعة شياطين، وحنّة امرأةُ كوزى خازن هيرودُس، وسوسنَة، وغيرُهنَّ كثيرات كُنَّ يُساعدنَهُم بأموالهنّ».

هذا وبعد صُعود مُخلّصِنا، كان المسيحيّون في كلّ مدينة يعيشون جميعاً من ثمَن مبيع حُقولِهم أو بيوتهِم، فيُلقونَه على أقدام الرُسُل (أعمال الرُسُل 4/ 34) إراديّاً وليس من باب الواجب، لأن القدّيس بطرس كان قد قال لحَننْيا (أعمال الرُسُل 5/ 4): «أما كان يبقى لك لو بقي على حاله؟ أو ما كان من حقّك بعد بيعه أن تتصرّف بثمنه كما تشاء؟....» ممّا يُظهر أنه لم يكن بحاجة للاحتفاظ بأرضِه أو مالِه عبر الكَذِب، لأنه لم يكن مُرغَماً على المُساهمة بأي شيء، إلّا إذا كان ذلك يُناسبه. وكما في زمن الرُسُل، كذلك في زمن ما بعد قسطنطين الكبير، سوف نرى أن إعالةَ الأساقفة والكَهَنَة في الكنيسة المسيحيّة، لم تكُن سوى نتيجة مُساهمة إراديّة من الذين اعتنقوا عقيدتَهم. ولم تكُن في حينه مسألةُ ضريبة العُشر مطروحةً؛ بالمُقابل، لقد كانت عاطفةُ المسيحيّين لكَهَنَتِهم في

زمن قسطنطين وأبنائه، كما يقول أمانيوس مارسلينّوس (في العلاقة التي يُجريها بشأن الصراع بين داماسوس وأورسيسينوس، بالنسبة إلى الأُسقُفيّة)، تُبرّر مُعارضَتهم، عندما كان أساقفةُ ذلك الزمن، بفضل تبرُّعات رعاياهم، وبخاصّة بفضل النساء المُسنّات، يعيشون عيشةً ثراء، فيتنقّلون في العَربات الفخمة، ويتناولون أفضلَ الأطعمة، ويرتدون ألبسةً راقية.

ولكن، قد نتساءل هُنا إذا كان الكاهن مُرغَماً على العيش من المُساهمات الإراديّة، كما لو كانت حَسَنات، إذ (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 9/ 7): «من ذا الذي يُحارب يوماً والنفقة عليه؟ من ذا الذي يغرس كرماً ولا يأكل ثمره؟ ومن ذا الذي يرعى قطيعاً ولا يغتذي من لبن القطيع؟». وأيضاً (رسالة القدّيس بولس إلى قورنتس 9/ 3): «أما تعلمون أن خدمَ الهيكل يأكلون ممّا هو للّهيكل، والذين يخدمون المذبح يُقاسمون المذبح؟». ويعني ذلك أنهم يُشاركون بما هو مُقدّم على المذبح لمعيشتِهم. وبعدها يختم قائلاً (في الآية 14): «وهكذا قضى الربّ للّذين يُعلنون البشارة أن يعيشوا من البشارة». بالطبع، يُستنتج من هذا المقطع، أنه على الكَهَنَة أن يعتاشوا من رعاياهم، ولكن ليس عليهم أن يُحدّدوا إمّا كميّة، وإمّا طبيعة تخصيصِهم، وأن يكونوا مُموّني أنفسهم. إذاً يجبُ أن يكونَ تخصيصُهم مُحدّداً ضرورةً إمّا عبر امتنان وتبرّعات كلّ فرد من رعيّتهم، وإمّا عبر كلّ الجماعة. ولم يكن ذلك مُمكناً عبر كلّ الجماعة، طالما أن أعمالَها لم تكُن قوانين؛ وبالتالي، فإن معيشةَ الكَهَنَة قبل أن يضع الأباطرة والحُكّام المدنيّون قوانين لتنظيمها، لم تكن سوى من الحَسَنات. ومن كانوا يخدمون على المذابح، كانوا يعتاشون من التَقدِمات. وبالتالي، كان بإمكان الكَهَنَة أن يأخذوا ما كانت تُقدّمُه لهم رعاياهُم، لكنّهم لم يستطيعوا إطلاقاً أن يفرضوا ما لم يُقدَّم لهم. فأمام أي محكمة كانوا سيتظلّمون، هُم الذين لا يملكون أي محكمة؟ أم أنه إذا حدثَ أن وُجِد بينهم عددٌ من الحُكّام، مَن كان سيتولّى تنفيذَ أحكامِهم، طالما لم تتوافر السلطة لتسليح من كان يملك مُهمّةَ تنفيذِها؟ يترتّب عن ذلك، أنه لم يكن ثمة أيُّ مورد مَعيشي

مُحدّد مُخصّص لكَهَنَة الكنيسة، سوى من الجماعة بمُجملها، فقط عندما كانت قراراتُها تتمتّع (ليس فقط بقوّة الشريعة الكنسيّة، بل أيضاً) بقوّة القانون، وهي قوانين لا يقدِر على وضعها سوى الأباطرة والمُلوك والحُكّام المدنيّين المُطلّقين الآخرين. هذا وإن الحقَّ في ضريبة العُشر في قانون موسى لم يكن ينطبق على المُعاونين في البشارة، لأن موسى وعُظَماءَ الكَهَنَة كانوا الحُكّام المُطلَقين المدنيّين على الشعب بعد الله، الذي كان ملكوتُه بين اليهود في الحاضر، بينما ملكوتُ الله عبرَ المسيح لا يزال آتياً.

إلى هُنا، جرى إظهارُ هويّة كَهَنَة الكنيسة، والعناصرُ المُكوّنة لمُهمّتهم (من تبشير، إلى تعليم، إلى عماد، إلى ترؤّس الجماعات)؛ وكذلك ماهيّة الرقابة الكنسيّة- أي الحَرْم، أو حيث كانت الديانة المسيحيّة ممنوعة من القوانين المدنيّة، بحيثُ كان ينبغي الابتعاد عن مُخالطة المحرومين، وحيثُ كانت الديانةُ المذكورة تخضعُ لأمر القانون المدني، بوضع المحروم خارج جماعة المسيحيّين؛ كما عَرَضْنا من كان ينتخبُ الكَهَنَة ومُعاوني الكنيسة (الجماعة)؛ ومن كان يُكرّسُهم ويباركُهم (الكاهن)؛ وماهيّة الموارد المُستحقّة لهم (لا شيء سوى ما يملكونه على وجه الخُصوص، وعملهم الخاص والمُساهمات التطوعيّة من المسيحيّين الأتقياء والمُمتنّين). لذلك، يقتضي الآن البحث في مُهمّة الحُكّام المدنيّين المُطلقين في الكنيسة، الذين اعتنقوا الدين المسيحي.

بدايةً، يجب التذكير بأن حقَّ إبداء الرأي في العقائد التي تُناسب السلم والتي يجب تعليمُها إلى الأفراد، هو في كلّ الدول، مُرتبط على الإطلاق (كما أثبتُّ ذلك في الفصل الثامن عشر)، بالسلطة المدنيّة المُطلقة، أكانت في شخصٍ واحد، أم في مجموعة أشخاص. من البديهيّ، أنه بالنسبة إلى أبسط الناس، تترتّب الأفعالُ البشريّة على آراء الناس بالخير والشرّ، وهي آراءٌ تُحيلُها إليهم أفعالُهم. وبالتالي، فإن الذين يعتقدون أن عدمَ إطاعة الحاكم المُطلق هو أمرٌ أقلُّ خُطورةً من إطاعته، سوف يعصون القوانين، ويُبادرون على الفور إلى قلب حكم الدولة، كما سينشرون الفوضى والحرب الأهليّة.

من أجل التحصّن ضد كلّ ذلك، سوف يجري تأسيس الحكم المدني. وعليه، في جميع الدول الوثنيّة، حَمَل الحُكّام المُطلقون تسمية كَهَنَة الشعب، لأنه لم يوجد أيُّ فردٍ استطاع أن يُعلّم الشعب بصورةٍ مشروعة، إلّا بإذنٍ منه وتحت سلطته.

وهذا الحقّ العائد للمُلوك الوثنيّين، لا يُمكن التصوّر أنه نُزِعَ منهم بمُجرّد اعتناقِهم دين المسيح، الذي لم يأمر غيرَ المُلوك، لأنهم كانوا يؤمِنون به، فكان ينبغي عزلُهم، أي يجب أن يخضعوا للمسيح، أو أن يُحرَموا من السلطة الضروريّة للمُحافظة على السلم بين أفراد مُجتمعهم، وعلى الذودِ عنهم تجاه أعداء الخارج. وعليه، فإن المُلوكَ المسيحيّين هُم أيضاً الكَهَنَة الأعلى رتبةً لدى شعبهم، ولهم سلطة تعيين الكَهَنَة الذين يُناسبونَهم، بهدف التعليم في الكنيسة، أي بهدف تعليم الشعب الموكول إليهم.

مرّةً جديدة، إذا كان حقُّ اختيار الكَهَنَة (كما من قبل هي هِداية المُلوك)، قد تُرِك للكنيسة، لأن الأمرَ كان على هذا النحو في زمن الرُسُل بأنفسِهم (هذا ما جرى عرضُه في هذا الفصل)، في هذه الحالة أيضاً، سيكون هذا الحقُّ عائداً للحاكم المُطلق المسيحي. في الواقع، وبما أنه مسيحيّ، سوف يسمحُ بالتعليم، وبما أنه حاكمٌ مُطلق، (أي أنه الكنيسة بموجب التمثيل)، سيكون المعلّمون والذين انتخبهم، مُنتخَبين من الكنيسة. وعندما تختارُ جماعةٌ من المسيحيّين كاهنَها في دولة مسيحيّة، سيكونُ الحاكمُ المُطلق هو الذي ينتخبُه، لأن الانتخابَ حاصلٌ بموجب سلطتِه. وبالطريقة عينِها، عندما تختارُ مدينةٌ رئيسَ بلديّتِها، سيكون العملُ عملَ من يملكُ السلطة المُطلقة؛ في الحقيقة، إن كلّ عملٍ مُحقّق هو عملٌ قد حَظيَ بقُبول مُعيّن، وإلّا لكان باطلاً. وبالتالي، ومهما كان المثَلُ المأخوذُ من التاريخ حول انتخاب الكَهَنَة من الشعب، أو من رجال الدين، لا توجد أيُّ ذريعة تُعارض حقّ الحاكم المُطلق المدني، طالما أن الذين انتخبوهم قد قاموا بذلك بموجب سلطته.

ولمّا كان في كلّ دولة مسيحيّة الحاكمُ المدني المُطلق هو الكاهن الأعلى

رتبةً، الذي أُوكِل بمُهمّة قيادة رعيّته، وبالتالي، يتواجد كلّ الكَهَنَةِ الآخرين بموجب سلطته، ويحقّ لهم التعليم وتنفيذُ كلّ ما يرتبط بالمُهمّة الكَهَنوتيّة، يترتّب عن ذلك أيضاً، أن جميعَ الكَهَنَةِ الآخرين يستمدّون منه حقَّهم في التعليم، في التبشير وفي الوظائف الأخرى العائدة لمُهمّتهم؛ وأنهم ليسوا أكثر من مُعاونيه، تماماً كما لا يكون قُضاةُ المُدن، والمَحاكم، وقائدو الجيوش أكثرَ من مُعاونين لقاضي الدولة برُمّتها، قاضي القضايا كلِّها، وقائد الجيش كلّه، والذي هو دائماً الحاكمُ المُطلق المدني. ولا يعود سببُ ذلك إلى كون المُعلّمين هُم من أفراد مُجتمعه، بل من كَونِ الذين سيتلقّون التعليم هُم من أفراد ذلك المُجتمع. في الواقع، فلنفترض أن ملكاً مسيحيّاً، مَنح سلطة تعيين الكَهَنَة على مناطق سيطرتِه إلى ملكٍ آخر (كما يفعلُ ذلك العديد من المُلوك المسيحيّين، فيمنَحون هذه السلطة إلى البابا)، بهذه الطريقة، لن يُقيم كاهناً فوق شخصِه، ولا كاهناً ذا سلطة مُطلقة فوق شعبِه، لأن ذلك سيكونُ بمثابة حُرمانِ نفسِه من السلطة المدنيّة؛ وهذه السلطة مُرتبطة برأي الناس في واجباتهم حيالَه وبالخوف من المُعاقبة في عالمٍ آخر، كما هي مُرتبطة أيضاً بلَباقة واستقامة العُلماء المُعرّضين بقدرٍ مُشابهٍ لجميع البشر ليس للُطموح فحسب، بل أيضاً للجهل. فحيثُما يستطيع الأجنبيُّ تعيينَ المُعلّمين، ستكونُ سلطتُه تلك ممنوحةً له من الحاكم المُطلَق على منطقة السيادة التي يجري فيها التعليم. إن العُلماءَ المسيحيّين هُم مُعلّمونا في الدين المسيحي، أمّا المُلوك فهم أربابُ العائلة وبمَقدورِهم استقبال المُعلّمين على أنهم أفرادُ رعيّتهم، بناءً على توصية أجنبيّ، ولكن ليس بناءً على أمرِه، وبخاصّة عندما يؤدّي تعليمُهم المؤذي إلى إفادةِ من أوصى بهم بصورة ملحوظة وواضحة. هذا وإن الملوكَ ليسوا مُرغَمين على الاحتفاظ بهم لمُدّةٍ أطول ممّا يَلزم في الخدمة العامّة، حيث يستمرّون في مُهمّة المسؤوليّة عن كلّ شيء، بقدرِ ما يُحافظون على أي حقّ جوهريّ آخر من حُقوق السلطة المُطلقة.

فإذا ما طلبَ أحدُهم من الكاهن خلال مُمارستِه مُهمّته ما طلبهُ منه عُظَماءُ

الكَهَنَة وشيوخُ الشعب من مُخلّصنا (إنجيل القدّيس متّى 21/ 23): «... بأي سلطان تعمل هذه الأعمال، ومن أولاك هذا السلطان؟». لن يستطيعَ الإجابةَ سوى أنه يفعل ذلك بموجب سلطة الدولة، وهي سلطةٌ مُنِحت له من الملك، أو المجموعة التي تُمثّل الدولة. هذا وإن جميع الكَهَنَة، عدا الكاهن الأعلى رتبةً، يُمارسون مُهمّاتهم وفقَ القانون، أي وفق سلطة الحاكم المدني المُطلق، أي بموجب الحقّ المدني. بالمُقابل، فإن الملك، كما أيَّ حاكمٍ مُطلق آخر، يُنفّذ مُهمّته ككاهن أعلى بموجب سلطان الله المُباشر، أي بموجب القانون الإلٰهي أو الحقّ الإلٰهي. وعليه، لا يستطيع أحدُ عدا المُلوك أن يضعَ في ألقابِه (وهي علامةٌ على خُضوعهِم للّه دون غيره)، عبارةَ ملك بموجب نعمةِ الله، ألخ. وعند بداية ولايتهم، يجب أن يقول الأساقفة: بموجب فضل جلالة الملك، أُسقف الأبرشيّة الفُلانيّة أو، إذا كانوا مُعاونين مدنيّين: باسم جلالته. في الواقع، عند اجتزاء القَدَر الإلٰهي، والعبارة هي عينُها مقارنةً مع عبارة بموجب نعمة الله، وعلى الرغم من عدم الوضوح في ذلك، هُم ينكرون حصولَهم على وكالتِهم من الدولة المدنيّة، مُستبعدين بذلك نيرَ خُضوعهم المدني، ومُعارضين بالتالي وحدةَ الدولة وحمايتها.

ولكن، إذا كان كلُّ حاكمٍ مدني كاهناً أعلى على أفراد رعيّته، يبدو أنه يملك أيضاً ليس سلطةَ التبشيرِ فحسب، (ما لن ينكرَه أحد) بل أيضاً سلطة العِماد، ومنحَ سرّ العشاء السرّي، وتكريس المعابد والكَهَنَة من أجل خدمة الله؛ وهذا ما تنكرُه الغالبيّة، جزئيّاً لأنها دَرجَتْ على أن تقومَ بذلك من بابِ العادة، وفي الجزء الآخر لأن مَنحَ الأسرار، وتكريسَ الأشخاص والأمكنة بهدفِ الاستخدام المُقدّس، يتطلّبان وَضعَ الأيدي للّذين، عُيّنوا بالتالي، مُنذ زمنِ الرُسُل، بالأسلوب عينِه للمُهمّة عينِها. وعليه، وبُغية إثبات حقّ المُلوك المسيحيّين في العِماد والتكريس، سوف أُقدّم السبب الذي جعلهُم لا يقومون بذلك، كما السبب الذي يجعلُهم مؤهّلين للقيام بذلك حين يشاؤون، دون الحاجة إلى الاحتفال العادي القائم على وضع الأيدي.

لا شكَّ أن أيَّ ملكٍ مُنغمسٍ في العُلوم، يستطيعُ بموجب حقّه ذاته الذي بموجبه يُجيز فيه للآخرين التعليم، أن يُعلّم بنفسه العُلوم في الجامعات. على الرغم من ذلك، وطالما أن الاهتمام الذي يوليه لجميع شؤون الدولةِ، يستنفدُ كلّ وقته، سيستحيل عليه الانخراطُ شخصيّاً في هذه المسألة الخاصّة. ويستطيعُ المَلك، إن شاءَ ذلك، أن يعقدَ جلسةً في شأن حكمٍ مُعيّن، ويسمعَ جميع القضايا ويفصلَ فيها، تماماً كما يمنحُ الآخرين سلطانً فعلِ ذلك باسمِه. لكنَّ المهمّةَ الموكولة إليه، والتي هي الإمرة والحكم، تُرغمُه على أن يكونَ باستمرار في المَحاكم، وأن يُكلّفَ أشخاصاً آخرين دونَهُ للقيام بالمُهمّات الأُخرى. بالطريقةِ عينِها، ولم يكُن مُخلّصُنا (الذي بالتأكيد كان يحقّ له منحُ العماد) يُعمّد أحداً (إنجيل القدّيس يوحنّا 4/ 2)، بل كان يُرسل رُسُلَه وتلاميذَه للعِماد. كذلك، فإن القدّيس بولس، وأمام ضرورة التبشير في أماكن عديدة وبعيدٍ بعضها عن بعض (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 1/ 14-16-17)، قد عمّد قلّةً من الناس: بين القورنثيّين، عمّد فقط قِرِسْبُس وغايُس وأسطفانُس، والسبب هو أن مُهمّته الأساسيّة كانت التبشير. من هُنا، نرى جليّاً أن المُهمّة الأثقل (على غرار إدارة الكنيسة) تعفي من المُهمّة الأخفّ. وبالتالي، فسببُ عدم منح العِماد من المُلوك المسيحيّين هو بديهيّ، وهو عينُه الذي يجعلُ قلّةً من الناس تعتمد على أيدي الأساقفة، وقلّةً قليلة تعتمدُ على أيدي البابا.

أمّا وضع الأيدي، فإذا كان ضروريّاً لإجازة الملك على منح العِماد والتكريس، فإنه يُنظر إليه من هذه الزاوية أيضاً.

لقد كانت رُتبةُ وضعِ الأيدي رُتبةً قديمة للغاية وعلنيّة لدى اليهود، يجري من خلالِها تعيين، ودونما التباس، شخصٍ، أو موضوعِ صلاة، أو موضوعِ تبريك، أو موضوعِ ذبيحة، أو موضوعِ تكريس أو إدانة، وأيِّ خطابٍ آخر. وبالتالي، فعندما كان يعقوب يُبارك أبناء يوسف (سِفر التكوين 48/ 14): «... مدّ إسرائيل يُمناه فجعلها على رأس أفرائيم وهو الأصغر، ويسارَه جعلها على رأس منسّى، مُخالفاً بين يديه، مع أن منسّى كان هو البكر». وقد فعلَ ذلك

بصورةٍ إراديّة (فقد قُدّموا إليه من قِبَل يوسف، بحيث أنه أُرغم على مُخالفة أيديه فوقهم) للإشارة إلى من كان يوجِّهُ أهمَّ تبريك. كذلك، وفي ذبيحة المُحرَقة، تلقّى هارون الأمر (سِفر الخروج 29/ 10) بأن يضعَ مع بنيه ثقل أيديهم على رأس العجل، وكذلك (سِفر الخروج 29/ 15) أن يضع وبنيه أيديهم على رأس العجل. والأمرُ عينُه موجود في سِفر اللاويّين 1/ 4 و8/ 14. كذلك، وعندما أقام موسى يشوع بن نون قائداً على الإسرائيليّين، أي عندما كرّسهُ لخدمةِ الله (سِفر العدد 27/ 23): «وضع عليه يديه وأوصاه...» مُعيّناً دون التباس من كان يجب أن يطيعوه في الحرب. وعند تكريس اللاويّين (سِفر العدد 8/ 10)، أمرَ اللهُ أن يضعَ بنو إسرائيل أيديهم على اللاويّين. وعند إدانة من سبَّ المسيح (سفر اللاويّين 24/ 14) أمرَ اللهُ بأن يضعَ جميعُ السامعين أيديهم على رأسِه وأن تَرجُمَه كلُّ الجماعة. ولكن، لماذا كانَ يجب فقط على من سمعوه أن يضعوا أيديهم على رأسه، ولا يفعل ذلك الكاهنُ أو اللاوي أو أيُّ مُعاونٍ آخر مُكلّف بالقضاء؟ لعلَّ السبب هو أن أحداً غيرَهم لا يستطيع أن يُشيرَ أمام المجموعة من قام بفعل السبّ، إذ قد يكونُ مصيرُه الموت. فالإشارةُ باليد إلى شخصٍ أو إلى شيءٍ عبر النظر، هو أقلُّ قابليّةً للخطأ من إطلاق اسم الشخص أو الشيء على مَسامع الآخرين.

لقد كان هذا الاحتفالُ معمولاً به إلى حدّ أن مُباركةَ الجماعة مرّةً واحدة، وهذا ما لم يكُن معقولاً عبر رفع الأيدي، قامَ بها هارون الذي رفعَ (سِفر اللاويّين 9/ 22) يدَه نحو الشعب وباركَه. كما نقرأ أيضاً في شأن احتفالٍ مُماثلٍ لتكريس المَعابد لدى الوثنيّين أنه، عندما كان الكاهنُ يرفع يديه على إحدى ركائز المَعبد، كان في هذا الوقت يُتمتمُ بعضَ ألفاظ التكريس، لأن الإشارةَ إلى شيءٍ ما باليد للتوجُّه إلى العُيون أمرٌ طبيعيّ، بدلَ التوجُّه بالألفاظ لإعلام الأُذن بشأن الموادّ المُرتبطة بخدمةِ الله العامّة.

وبالتالي، لم يكن هذا الاحتفال جديداً في زمن مُخلّصِنا. في الواقع، لقد طلب يائيرس، (إنجيل القدّيس مرقس 5/ 23) من مُخلّصنا، وكانت ابنتُه

مريضة، (ليس أن يشفيها فحسب، بل) أن يضعَ يديه عليها لتبرأ وتحيا. وقد قيل (إنجيل القدّيس متّى 19/ 13): «أتوه بأطفال ليضع يديه عليهم ويُصلّي....».

استناداً إلى هذه الرُتبة القديمة، درجَ الرُسُل كما الكَهَنَة، ومجموعةُ الكَهَنَة على وضع الأيدي على من يُقيمونهم كَهَنَة، وفي الوقت عينِه، كانوا يُصلّون من أجلهِم حتى يستقبلوا الروحَ القُدس، ليس لمرّةٍ واحدة فحسب، بل بشكلٍ مُتكرّر، عند حُصول المُناسبة؛ لكنَّ الهدفَ كان عينه، أي التعيين الدقيق، الحاصل بأُسلوب ديني، للشخص المُسمّى إلى المُهمّة الكهنوتيّة بصورة عامّة، أو إلى مُهمّة خاصّة؛ وعليه، (أعمال الرُسُل 6/ 6): «ثمّ أحضروهم أمام الرُسُل، فصلّوا ووضعوا الأيدي عليهم»، أي على المُعاونين السبعة. وقد جرى ذلك ليس لمنحِهم الروح القُدس (لأنهم كانوا يفيضون به قبل اختيارهم، كما نراه مُباشرةً في الآية 3 الآنفة)، بل لتعيينهم إلى هذه المُهمّة. وبعد أن نجحَ فيلبّس المُعاوِن، في ردّ بعض الأشخاص إلى الدينِ في السامرة، ذهب إليها بطرس ويوحنّا (أعمال الرُسُل 8/ 17) ووضعا أيديهما على بعض الأشخاص، فنالوا الروحَ القُدس. ولم يكن هذا السلطانُ للرُسُل فحسب، بل أيضاً للكَهَنَة. في الواقع، لقد أنذر القدّيس بولس طيموتاوس بهذه العبارات (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى طيموتاوس 5/ 22): «لا تُعجّل في وضع يديك على أحد...». والمقصودُ ألّا تُعيّنَ أحداً بخفّةٍ إلى مُهمّة الكاهن. لقد كان شيوخُ الجماعة قد وضعوا أيديهم على طيموتاوس كما نقرأ في رسالة القدّيس بولس الأولى إلى طيموتاوس 4/ 14؛ يجب أن نَفهم من هُنا أن أحدَهم قد عُيّن لهذا الشأن من الجماعة، لا سيّما المُتحدّث باسمِهم، الذي رُبّما كان القدّيس بولس بنفسه. في الحقيقة، يقولُ القدّيس بولس في رسالته الثانية إلى طيموتاوس (1/ 6): «لذلك أُنبّهك على أن تُذكّي هبةَ الله التي فيك بوضع يديّ». وفي هذا المقطع، تجدر المُلاحظة أن لفظةَ الروح القُدس لا تعني الشخص الثالث في الثالوث، بل الدعوات الضروريّة للمُهمّة الكهنوتيّة. كما نقرأ أيضاً أن القدّيس بولس قد استفاد مرّتين من وضع الأيدي عليه، بدايةً من حنَنْيا (أعمال الرُسُل 9/ 17-18) عند عِمادتهِ وبعدها (أعمال الرُسُل 13/ 3) في أنطاكية عندما أُرسِل للمرّة الأولى

للتبشير. ولعلَّ فائدة هذه الرُتبة في تعيين الكَهَنَة كانت تكمُنُ في تعيينِ الشخص الذي مُنِحَ هذا السلطان. ولكن، لو وُجد مسيحيٌّ يملك سلطانَ التعليم مُسبقاً، فإن تعميدَهُ، أي تنصيرَه لم يكن ليعطيه أيَّ سلطانٍ جديد، بل كان سيضعُه في حالة تُمكّنه من التبشير بالعقيدة الحقيقيّة، أي باستخدام ذلك السلطان بشكلٍ جيّد. وعليه، فإن وضعَ الأيدي لم يكن ضروريّاً. لقد كانت المعموديّةُ وحدَها كافية. ولكن، وقبل الديانة المسيحيّة، كان لكلّ حاكم مُطلق سلطانُ التعليم وتعيين من يُعلّمون، بحيثُ إن الدينَ المسيحيّ لم يُعطِهم أيَّ حقّ جديد، بل وجّههم فقط إلى سبيلِ تعليم الحقيقة. وبالتالي، لم يكونوا بحاجة إلى أي وضع للأيدي (خارج ذلك الذي كان يُمارَس في المعموديّة) حتى يُجازَ لهُم أنْ يُمارسوا أيَّ جزءٍ من الوظيفة الكَهنوتيّة، على غِرار العِماد والتكريس. وفي العهد القديم، وإن كان للكاهن وحده حقّ التكريس، بينما كانت السلطة المُطلقة كامنة لدى عظيم الكَهَنة، فإنه لم يعُد الوضعُ على هذا النحو عندما أصبحت السلطة المُطلقة متوافرة في شخصِ الملك؛ في الواقع، نقرأ (سِفر الملوك الأوّل 8) أن سُليمان باركَ الشعب، وكرّس الهيكل، وتلا الصلاةَ العامّة التي هي النموذجُ المعمول به في أيّامنا هذه لتكريس جميع الكنائس المسيحيّة الكُبرى والصُغرى. ويترتّب على ذلك أنه لم يكن يملكُ فقط حقّ الحكم الكَهنوتي، بل أيضاً حقَّ مُمارسة الوظائف الكَهنوتيّة.

ولمّا كان حقُّ الحُكّام المُطلقين المسيحيّين السياسي والكَهَنوتي غيرَ قابلٍ للتجزئة، فمن البديهيّ أن لديهم كامل السلطة على أفرادهم، وهي سلطةٌ يتمتّع بها كلُّ شخصٍ لأن يَحكُمَ الأفعالَ الإنسانيّة الخارجيّة، في السياسة كما في الدين في آن، كما بإمكانهم وضعُ القوانين التي يعتبرونَها مُتلائمة مع تولّيهم الحُكم على رعاياهم، بصفتِهم الدولة والكنيسة في آن، لأن الاثنين مُكوّنان من الأفراد عينِهم.

وإن أرادوا ذلك، بإمكانهم (على غرار العديد من المُلوك المسيحيّين) أن يوكلوا إلى البابا أن يكونَ الحاكمَ على أفراد رعيّتهم في المسائل الدينيّة. لكن،

سوفَ يكونُ البابا في هذه النقطة، تابعاً لهُم، وفي النطاق العائدِ لشخصٍ آخر، سوف يُمارس هذه المُهمّة بموجب حقّ الحاكم المُطلق المدني، وليس بموجب الحقّ الإلٰهي؛ وعليه، قد يُعفى من تلك المهمّة عندما يَعتبرُ الحاكمُ المُطلق ذلك مُناسباً لخيرِ أفراد رعيّتِه. كما يستطيعون إن شاؤوا، أن يُكلِّفوا مُجدّداً كاهناً وحيداً ذا رُتبة عُليا إلى العناية بالشؤون الدينيّة، أو إلى جماعةٍ من الكَهَنَة، فيمنحونهم السلطان الذي يُناسبهم على الكنيسة أو سلطانَ الواحد على الآخر؛ كما بإمكانهم منحُهم كلّ الألقاب الفخريّة التي يشاؤون، من أساقفة، ورؤساء أساقفة، وكَهَنَة، وكَهَنَة رعايا، وإمكانيّة سنّ القوانين التي تؤمّن معيشتَهم، إمّا عبرَ ضريبةِ العُشر، وإمّا عبر وسيلةٍ أُخرى يُريدونها، بحيثُ يتمُ ذلك بضميرٍ حيّ يفصل فيه اللهُ دون سواه. هذا وينبغي على الحاكم المدني المُطلق أن يُسمّي القُضاةَ ومُفسّري كُتُب القواعد الإيمانيّة، لأنه من خلاله تُصبحُ قوانين. كذلك، هو الذي يُثبّت الحَرْم، مُكتفياً بالقوانين والعُقوبات التي قد تُعيد الفَسَقَة المُتصلّبين إلى التواضع، وتُرغمهم على الاتّحاد ببقيّة الكنيسة. باختصار، لديه السلطة العُليا في جميع القضايا، مهما كانت كَهَنوتيّة أم مدنيّة، أكانت مُرتبطة بالأفعال أو الأقوال، لأنها هي وحدها المعروفة، والتي قد تُشكّل موضعَ اتّهام. وبالنسبة إلى القضايا التي لا تقبل الاتّهام، لن يوجدَ أيُّ قاضٍ، عدا الله وحده الذي يعرفُ القلوب. وهذه الحُقوق مُرتبطة بجميع الحُكّام ذوي السلطة المُطلقة، أكانوا مُلوكاً أم مَجموعات، لأن من يُمثّلون الشعب المسيحي هُم مُمثّلو الكنيسة؛ في الحقيقة، تُشكّلُ الكنيسةِ ودولةُ الشعب المسيحيّ شيئاً واحداً ومُوحّداً.

وعلى الرغم من وضوح ما قيل ها هنا وفي مكانٍ آخر لإثبات إناطةِ السلطة الكَنسيّة بالحُكّام ذوي السلطة المُطلقة المدنيّين، ارتأيتُ ضرورةَ النظر باقتضاب في ركائز ومَتانة نظريّة الكاردينال بللرمان في مُناظرته حول الحبر الأعظم، التي دافع فيها عن قضيّة مُطالبة بابا روما بمُمارسة السلطة الكَنسيّة بصورةٍ شاملة.

بالنسبة إلى الكُتب الخمسة التي دَوّنها في هذا الصدد، يتضمّن الأوّل ثلاثة مواضيع: أحدها هو التالي: ما هو أفضل نظام حكم، الحكم الملَكي، الحكم الأرستقراطي أم الحكم الديمقراطي؟ وهو إذ لا ينتهي إلى خُلاصة تُفضّل نظاماً على آخر، بل ينتهي مُفضّلاً نظاماً مُختلطاً من الأنظمة الثلاثة مُجتمعة. والموضوعُ الثاني هو التالي: ما هو أفضلُ حكمٍ للكنيسة ضمن هذه الأنظمة الثلاثة؟ ويخلصُ إلى تفضيل الحكم المُختلط، بل مع مزيدٍ من الملكيّة. أمّا البابُ الثالث، فيتطرّق إلى معرفة ما إذا كان القدّيس بطرس يملك في ذلك النظام الملَكي المُختلط، مكانةَ الملك. بالنسبة إلى استنتاجِه الأوّل، لقد أظهرتُ بما يكفي (الفصل الثامن عشر) أن كلّ أنواع أنظمة الحكم التي يُرغَم البشر على إطاعتها، هي بسيطة ومُطلقة. ففي النظام المَلكي، لا يوجد سوى فرد واحد مُطلق السلطان، وكلُّ الذين يملكون أيَّ نوعٍ من السلطة في الدولة، لا يملكونه سوى نتيجة التكليف الذي يحملونه منه، للمدّة التي يشاؤها، وهم يُمارسونه باسمه[7]. في النظام الأرستقراطي والديمقراطي، لا وجودَ سوى للمجموعة الوحيدة العُليا التي تملك السلطةَ ذاتَها العائدة إلى الملك في النظام المَلكي، وهي سلطة ليست مُطلقة ومُختلطة، بل مُطلقة. أمّا مسألة معرفة الأفضل بين الأنواع الثلاثة، فلا جدَل فيها، عند قيامِ أحدها: فالنوعُ الموجود راهناً هو الذي يقتضي اعتبارُه الأفضل والحفاظ عليه، وهو الأفضلُ لأن هدمَ ما هو موجود، يُعارض قانون الطبيعة، كما القانون الإلٰهي. إضافةً إلى ذلك، فإن سلطانَ الكاهن (عدا إذا كان يملك السلطة المدنيّة المُطلقة)، لا علاقةَ له بأي

(7) هذه العقيدة هي محض بودينيّة. فهي كناية عن نظريّة الخلع التي من خلالها يمنح الحاكم المُطلق السلطان المُطلق إلى شخصٍ أو أكثر لفترة مُعيّنة، وعند انقضائه، يُعيدهم إلى مجرّد أفراد. (Bodin, 6 livres de la République, op. cit., p. 122)
وبموجب هذه العقيدة أيضاً، أكّد هوبز أن الحاكم المُطلق المدني قادر على تسمية الأساقفة، والقُضاة ومُفسّري الكتاب المُقدّس، لأنه حسب هوبز، من خلاله تصبح أسفار الشريعة قوانين.

نوعٍ من أنواع الحكم مهما كان جيّداً، لأن دعوتَه ليست حكم البشر بالأوامر، بل تثقيفُهم وإقناعُهم عبر الحجج، تاركاً لهم أمرَ النظر في اعتناقِ أو نبذِ العقيدة المُدرّسة. في الحقيقة، إن الأنظمة المَلَكيّة والأرستقراطيّة والديمقراطيّة تُحيل، بالنسبة إلينا، إلى ثلاثة أنواع من الحُكّام ذوي السلطة المُطلقة، وليس من الكَهَنَة؛ أو كما نستطيع القول، إلى ثلاثة أنواع من أرباب العائلة، وليس إلى ثلاثة أنواع من المُعلّمين على أولادهم.

وبالتالي، فإن الاستنتاج الثاني، بشأن أفضل أنواع حكم الكنيسة، لا علاقةَ له بمسألة معرفة سلطان البابا خارج مُمتلكاتِه، لأنه وفي كلّ دولة، ستكون سلطتُه (إذا كانَ له من سلطة) سلطةَ المُعلّم وليس سلطة ربّ العائلة.

بالنسبة إلى الاستنتاج الثالث، والذي هو معرفة ما إذا كان القدّيس بطرس ملك الكنيسة، فيُقدّم بمثابة حجّةٍ أساسيّة مَقطعاً من إنجيل القدّيس متّى 16/ 18-19: «وأنا أقول لك: أنتَ الصخرُ وعلى الصخر هذا سأبني كنيستي، فلن يقوى عليها سلطانُ الموت. وسأُعطيك مفاتيحَ ملكوت السماوات. فما ربطتَهُ في الأرض، رُبط في السماوات، وما حللتَهُ في الأرض حُلّ في السماوات». ولعلَّ التمعُّن في هذا المقطع لا يُثبت أكثرَ ممّا يلي: إن كنيسةَ المسيح قائمة على مادّةٍ واحدة، وهي أن بطرس الذي بشّر باسم الرُسُل كافة، أعطى الفرصةَ لمُخلّصِنا ليقول ما قالَه آنفاً. وبُغيةَ فهمِ ذلك بشكلٍ واضح، يجبُ الاعتبارُ أن مُخلّصَنا لم يُبشّر بنفسه، أو عبر يوحنّا المعمدان، أو عبرَ رُسُلِه، سوى مادّة الإيمان هذه وهي أنه هو المسيح. أمّا الموادّ الأخرى كافةً، فلا تتطلّب الإيمان إلّا إذا كانت مُستنِدة إلى هذه النقطة. لقد كان يوحنّا الأوّل (إنجيل القدّيس متّى 3/ 2) الذي قال ما يلي: «توبوا، قد اقتربَ ملكوتُ السماوات». بعد ذلك، بشّر مُخلّصُنا بالأمرِ عينِه، وحيالَ الرُسُل الاثني عشر، عندما أولاهم سلطاناً مُعيّناً (إنجيل القدّيس متّى 10/ 7)، لم يرد بشأن التبشير ذكرُ أيِّ مادّة غير تلك المادّة. تلك كانت المادّة الأساسيّة، أي ركيزة إيمان الكنيسة. بعد ذلك، وعند عودة التلاميذ إليه، سألَهم أجمعين، ولم يسأل بطرس فحسب (إنجيل القدّيس

متّى 16/ 13): «ولمّا وصلَ يسوع إلى نواحي قيصريّة فيليبّس سأل تلاميذه: مَن ابنُ الإنسان في قول الناس؟» فقالوا «بعضُهم يقول: هو يوحنّا المعمدان، وبعضُهم الآخر يقول: هو إيليّا، وغيرُهم يقول: هو إرميا أو أحد الأنبياء». فقال لهم: «من أنا في قولكم أنتم؟» فأجاب سمعان بطرس: «أنت المسيح ابن الله الحيّ». وإذ أقولُ إن هذه هي ركيزةُ إيمان الكنيسة برُمّتها، فهي قد شكّلت المُناسبة لمُخلّصنا حتى يقولَ على الصخر هذا سأبني كنيستي. جليٌّ أن المقصودَ هُنا هو المادّة الأساسيّة لإيمانِ الكنيسة من خلال هذا الحجر الأساس. ولكن لماذا (قد يُعارض بعضهم)، يُدخل مُخلّصنا هذه العبارة «أنت صخرة». لو كان النصّ الأساسي قد تُرجِم بصَرامة، لبانَ السببُ بسهولة. لذلك ينبغي اعتبارُ أن الرسول سمعان كان مُلقّباً ببطرس، أي الصخر (واسم بطرس يُعادل في السريانيّة سيفاس وفي اليونانيّة بيتروس وفي الحالتين يعني الصخر). وعندما أقرّ بطرس بتلك المادّة الأساسيّة، وتطرّق مُخلّصُنا إلى اسمه، قال، كما لو كان في لُغتنا: أنت صخرٌ (بطرس)، وعلى الصخر هذا سأبني كنيستي. ويعني ذلك، أن هذه المادّة، أنا المسيح، هي ركيزةُ الإيمان برُمّته الذي أطلبُه من جميع أعضاءِ كنيستي. على أي حال، هذا التطرّق إلى اسم مُعيّن، ليس نادراً في الأحاديث العاديّة. بالمُقابل، كانت كلمةُ مُخلّصِنا ستكونُ غريبةً وغامضة لو أن نيّته في بناءِ الكنيسة على شخصِ القدّيس بطرس، تجلّت بهذه العبارات: أنت صخرةٌ وعلى هذه الصخرة سأبني كنيستي؛ بينما سوف يكونُ الأمرُ واضحاً ودونما التباس لو قيل: سأبني كنيستي عليك، ومع ذلك، كان التطرّقُ لاسمِه سيردُ لا مَحالة.

أمّا العبارات التي تقول سأُعطيك مفاتيحَ ملكوت السماوات، الخ... فليست أكثرَ ممّا أعطاهُ مُخلّصُنا لجميع رُسُله الآخرين (إنجيل القدّيس متّى 18/ 18): «... ما ربطتُم في الأرض رُبِط في السماء، وما حللتُم في الأرض حُلّ في السماء». ولكن، ومهما كان التفسيرُ المُعطى لهذه الأقوال، فإنه لا يوجد أيُّ شكّ حول أن السلطانَ الممنوح هُنا يعود إلى كلّ الكَهَنَة ذوي الرُتبة الأعلى، كما هُم الحُكّام المدنيّون المُطلقون المسيحيّون داخل نطاق سُلطتهم المُطلقة.

وما يُعزِّزُ ذلك هو أنه لو ردَّ القدّيس بطرس أو مُخلّصُنا إلى الدين أحدَهم للإيمان به وللإقرار بملكوتِه، علماً أن ملكوتَه ليس في هذا العالم، كان سيتركُ إلى الحاكم المُطلق المدني أمرَ ردّ أفراد رعيّته إلى الدين، وإليه وحده بالدرجة الأخيرة، أو كان سيحرمُه من سلطتِه المُطلقة التي أُنيط بها حقُّ التعليم على نحوٍ مُتلازِم. ولعلّ هذا كافٍ لدَحضِ كتاب بللرمان الأوّل الذي كان يُريدُ فيه إثباتَ أن القدّيس بطرس هو ملكُ الكنيسة العالمي، أي ملكُ جميع المسيحيّين في العالم.

ويحتوي الكتابُ الثاني على استنتاجين: الأوّل هو أن القدّيس بطرس كان أسقُفَ روما وماتَ فيها؛ والثاني هو أن أحبارَ روما العُظماء هُم خُلفاؤه. وهذان أمران جرَت مُناقشتُهما من آخرين. ولكن، من خلال افتراضِهما صحيحَيْن، يبقى أنه لو كان أُسقُفُ روما بمثابة ملك الكنيسة، أي بمثابة كاهنِها الأعلى، فلم يكن آنذاك سلفستر هو الأُسقُف، بل قسطنطين (الذي كان أوّل الأباطرة المسيحيّين). وكما قسطنطين، كان كلُّ الأباطرة المسيحيّين الآخرين، حُكْماً الأساقفة الأعلى رُتبةً في الامبراطوريّة الرومانيّة. وإذ أقولُ كاملَ الامبراطوريّة الرومانيّة، وليس الدين المسيحي برُمّته، فلأن للحُكّام المُطلقين المسيحيّين الآخرين، الحقُّ عينُه في كلّ من أراضيهم، وهو بمثابةِ مُهمّةٍ مُرتبطة أساسيّاً بسلطتهم المُطلقة. وهذا ما يستجيب للكتاب الثاني.

في الكتاب الثالث، يُعالج مسألةَ معرفة ما إذا كان البابا هو المسيح الدجّال. من وجهة نظري، لا أجد ذريعةً تُثبت ذلك، في المعنى الذي يُعطيه الكتابُ المُقدّس لهذه اللفظة. ولن أتمسّكَ بصفة التدجيل هذه لأُعارضَ السلطة التي يُمارسها أو مارسَها إلى حينِه ضمن نطاق سيادة ذاك الأمير أو تلك الدولة.

جَليٌّ أن أنبياءَ العهد القديم، كانوا يقومونَ بالتوقّعات، وأن اليهودَ كانوا ينتظرونَ المسيح، الذي سيُعيد إليهم ملكوتَ الله الذي نبذوهُ في عهد صموئيل، عندما أرادوا ملكاً وفقاً لتقاليدِ الأُمَمِ الأخرى. هذا وقد جعلَهم انتظارُهم تحت رحمةِ كلّ أنواع التدجيل الصادرة عن الذين طمحوا في آن إلى مُحاولة تحقيق

الملكوت، كما تفنّنوا في خداعِ الناس عبر الأعاجيبِ الكاذبة، والحياة الخبيثة، أو عبرَ العِظات والعقائد المقبولة. لقد حذّر بالتالي مُخلّصُنا ورُسُله من خطر الأنبياء الكذّابين والمُسحاء الكذّابين. والمُسحاءُ الكذّابون هُم الذين يزعمون أنهم المسيح، بينما ليسوا المسيح؛ وهؤلاء هُم بالمعنى الحقيقي المُسحاء الدجّالون، كما عندما يحدثُ انشقاقٌ في الكنيسة بفعلِ انتخاب حَبْرَيْن أعظميْن، فيُسمّي الواحد الآخر البابا الدجّال، أو البابا الكذّاب. وبالتالي، هُناك إشارتان أساسيّتان حول المسيح الدجّال، بالمعنى الحقيقي: الأولى هي الإنكار أن يسوعَ هو المسيح؛ والثانية هي التأكيد على كونِه بنفسِه هو المسيح. وقد وضعَ الإشارةَ الأولى القدّيس يوحنّا (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 4/ 3): «وكلّ روح لا يشهد ليسوع لم يكن من الله ذاك هو روح المسيح الدجّال..». والإشارةُ الأخرى قد عبّر عنها مُخلّصُنا (إنجيل القدّيس متّى 24/ 4-5): «إيّاكم أن يُضلّكم أحد! فسوف يأتي كثيرٌ من الناس مُنتحلين اسمي يقولون: «أنا هو المسيح» ويُضلُّون أُناساً كثيرين». أو أيضاً قال المسيح (إنجيل القدّيس متّى 24/ 23): «فإذا قال لكم عندئذٍ أحدٌ من الناس» ها هوذا المسيحُ هُنا بل هُنا، فلا تُصدّقوه». لذلك، فإن المسيح الدجّال هو مسيحٌ كذّاب، أي أحد الذين يدّعون أنه المسيحُ شخصيّاً. انطلاقاً من هاتين الإشارتين، أي الإنكار بأن يسوعَ هو المسيح، والادّعاء بصفة المسيح شخصيّاً، يترتّب على ذلك أنه سيكون أيضاً عدوّاً ليسوع المسيح الفعلي، وهذا مُرادفٌ آخر لمعنى المسيح الدجّال الشائع. وعليه، وضمن هؤلاء المُسَحاء الدَجّالين المُتعدّدين، هُناك مسيحٌ دجّال خاص أو مسيحٌ دجّال مُحدَّد، ومعروف بأنه شخصٌ مُحدّد، وليس مسيحاً دجّالاً بمثابةِ شخصٍ غيرِ مُحدّد. وطالما أن بابا روما لا يزعمُ أنه هو المسيح، كما لا ينكرُ أن يسوعَ هو المسيح، فلا أرى كيف يُسمّى بالمسيح الدجّال. هذا ولا تُحيل هذه اللفظة إلى من يدّعي أنه مُعاونُه، أو نائبُه العام، بل إلى من يدّعي أنه هو. كما هُناك إشارةٌ أخرى لزمن المسيح الدجّال هذا الخاص (سِفر دانيال 9/ 27)، كما عندما يتحدّث القدّيس متّى (إنجيل القدّيس متّى 24/ 15) عن ذلك المُخرّب الشنيع،

الذي تكلّم عنه النبي دانيال، والمُقيم في المكان المُقدّس، والذي سيتسبّب بشدّةٍ عظيمة كما لم يحصلْ مُنذ بدء الخليقة، وكما لن يحصل، لأنها ستدومُ طويلاً. ويقول (في الآية 22 من المصدر الآنف): «ولو لم يُقصّر تلك الأيّام، لما نجا أحدٌ من البشر. ولكن من أجل المُختارين، ستُقصَّر تلك الأيّام»، (أي ستُخَفَّض). وعليه، هذه الشدّة لم تحصل بعد، لأنه ستليها أحداثٌ كما قيل (الآية 29): «على أثر الشدّة في تلك الأيّام، تُظلم الشمس، والقمر لا يُرسِل ضوءَه، وتتساقطُ النجوم من السماء، وتتزعزع قوّات السماوات». ويعود مُخلّصُنا مُمجّداً إلى الغَمام. وبالتالي، فإن المسيح الدجّال لم يأتِ بعد، بينما أتى الكثيرُ من الأحبار وذهبوا مُجدّداً. ويبقى أنه صحيحٌ أن البابا، عندما أخذَ على عهدتِه منحَ القوانين إلى جميع مُلوك وشُعوبِ العالم المسيحي، قد اعتدى على ملكوتٍ في هذا العالم لم يتولّهُ المسيح؛ والبابا لم يقُم بذلك بصفته المسيح، بل من أجل المسيح، وهذا ما لا علاقةَ له بالمسيح الدجّال على الإطلاق.

في الكتابِ الرابع، وبُغية إثبات أن البابا هو القاضي الأعلى في كلّ المسائل الخاصّة بالإيمان والتقاليد (ممّا يعني أنه الملكُ المُطلق على جميع المسيحيّين في العالم)، يُقَدّم ثلاثةَ اقتراحات: الأوّلُ هو أن أحكامَه مَعصومة عن الخطأ؛ والثاني هو أنه قادرٌ على سَنّ قوانينَ حقيقيّة ومُعاقبة من لا يحترمُها؛ والثالث هو أن مُخلّصَنا قد منحَ كامل القضاء الكَنسي إلى بابا روما.

فبالنسبةِ إلى أحكامِه المَعصومة عن الخطأ، يستندُ إلى الكتاب المُقدّس، وبدايةً إلى إنجيل القدّيس لوقا 22/ 31-32: «وقال الربُّ: «سمعان سمعان، هوذا الشيطان قد طلبكم ليُغربلَكم كما تُغَربَل الحِنطة. ولكنّي دعوتُ لك ألّا تفقدَ إيمانَك. وأنت ثَبّتْ إخوانَك متى رجعتَ». وفقاً لشرح بللرمان، يُظهر هذا النصّ أن المسيحَ مَنَحَ سمعان بطرس امتيازَيْن: أحدُهما هو أن إيمانَه لن يتزعزع، وكذلك الأمرُ بالنسبة إلى أي من خُلفائه؛ والآخر هو ألّا يُحدّدَ هو أو خلفاؤه أيَّ مسألة مُتعلّقة بالإيمان والتقاليد بصورةٍ خاطئة، أو بصورةٍ مُخالفة لتحديد أي بابا سابق - وهذا تفسيرٌ في غاية الغرابة والتكلُّف. لكنَّ كلَّ من يقرأ هذا الفصل

بتمعُّن، يرى أنه لا يوجدُ نصٌّ في الكتاب المُقدّس بأكملِه، يُعارضُ سلطةَ البابا أكثرَ من هذا المقطع بالذات. فعندما قرر الكَهَنَة والكَتَبَة قتلَ مُخلّصِنا يومَ الفصح، بينما كان يهوذا عازماً على خداعِه، وقد أتى عيدُ الفصح، احتفل مُخلّصُنا به مع رُسُله، وهو احتفالٌ قيل إنه الأخير قبل حُلول ملكوتِ الله. وقد قالَ لهُم في الوقت عينِه إنْ أحدَهم سيخونُه. وهنا سألوه من منهُم هو الفاعل، وعلى الفور (باعتبارهم أن الفصحَ المُقبل الذي يحتفلُ به سيّدُهُم سيكونُ عندما يُصبح ملكاً)، تجادلوا حول مسألة معرفة من سيكونُ الأهمّ. وبالتالي، قال لهم مُخلّصُنا إن ملوكَ الأُمَم يملكون سلطاناً على أفراد أُمَمهم، وأنهم يحملون تسميةً (في العبريّة) تعني أنهم فاعلو خير؛ لذلك قال لهم إنه لا يستطيعُ أن يكونَ لهُم، وإن عليهم أنْ يبذلوا مَجهوداً لخدمةِ شخصٍ آخر. وقال إنه نظّم مَلكوتاً لأجلهم، لكنَّه على صورة ما أمرَ به أبوه، أي عليه أن يشتريَه الآن بدَمه، ولن يحوزَ عليه قبل عودتِه. لذلك، سوف يأكلون ويشربون على مائدتِه، ويجلسونَ على العُروش ليسودوا على أسباطِ إسرائيل الاثني عشر. بعد ذلك، توجّه إلى بطرس قائلاً له (إنجيل القدّيس لوقا 22/ 31-32): «وقال الرب: سمعان، سمعان، هوَذا الشيطان طلبَكم ليُغرَبلكُم كما تُغربَلُ الحِنطة. ولكني دعوتُ لكَ الّا تفقدَ إيمانَكَ». وبالتالي، يقول لهُ أنتَ (وهنا يجدُر الانتباه)، وطالما أنكَ اهتديتَ إلى الدين، وأدركتَ أن ملكوتي هو ملكوتُ عالمٍ آخر، ثبّت الإيمانَ ذاتَه لدى إخوتِك. وإلى ذلك، أجابهُ القدّيس بطرس: (كمَنْ لا ينتظر أي سلطة في هذا العالم)، (إنجيل القدّيس لوقا 22/ 33): «... يا ربّ إني لعازمٌ أن أمضيَ معك إلى السجن وإلى الموت». من هُنا، نرى جليّاً، أن أي سلطة قضائيّة لم تُمنَح للقدّيس بطرس في هذا العالم، بل إنه قد أوكل مُهمّةَ تعليم جميع الرُسُل الآخرين مسألة عدم منحهم أي سلطة من هذا النوع على غرارِه. أمّا أحكامُ القدّيس بطرس المعصومة عن الخطأ، والفاصلة في مجال الإيمان، فلا يتطرّق لها النصّ سوى من خلالِ ما يلي: على القدّيس بطرس أن يُثابِرَ في الإيمان بنقطةٍ مُحدّدة، وهي أن المسيح يجب أن يعودَ ويحوزَ على الملكوت

يومَ الدينونة - وهو ملكوتٌ لم يمنحْه النصُّ لكلّ خُلفائِه، طالما أننا نراهُم يُطالبون به في العالم الحالي.

أمّا المقطعُ الثاني فهو في إنجيل القدّيس متّى 16/ 18: «وأنا أقولُ لكَ: أنتَ صخرٌ وعلى الصخر هذا سأبني كنيستي، فلن يقوى عليها سلطانُ الموت». هذا النصّ (كما سبق وذكرتُ في هذا الفصل)، لا يُثبت شيئاً أكثر ممّا يلي: إن سلطان الموت لن يقوى على إقرار بطرس الذي هو، بالمُناسبة، أن يسوعَ هو المسيح ابنُ الله.

والنصُّ الثالث موجودٌ في إنجيل القدّيس يوحنّا 21/ 16-17، حيث تَرِدُ عبارة: «إرعَ خرافي»، وهي لا تعني أكثر من مُهمّة التعليم. وإذا سلّمنا جدلاً أن باقي الرُسُل مشمولٌ بتسمية الخِراف، فالمقصودُ هُنا هو سلطان التعليم الأعلى. لكنَّ ذلك كان سارياً فقط على الفترة الزمنيّة التي لم يكن يوجد فيها حُكّامٌ مسيحيّون ذوو سلطة مُطلقة يملكون ذلك السلطان الأعلى. لكنَّني قد أثبَتُّ أن هؤلاء الحُكّام المسيحيّين ذوي السلطة المُطلقة، هُم داخل أراضي سيادتِهم الخاصّة، الكَهَنَة الأعلى رُتبةً، وقد أُقيموا لهذا المنصب عبرَ المعموديّة، وإن حصلَ ذلك دون وضع الأيدي. في الحقيقة، إن وضعَ الأيدي هذا، الذي هو احتفالٌ يهدفُ إلى تعيين الشخص، هو غيرُ مُجدٍ طالما أن الحاكمَ المُطلق مدعوٌّ إلى تعليم العقيدة التي يُريد، بموجب إقامتِه السلطة المُطلقة على أفرادِ شعبِه. وكما أثبَتُّ ذلك آنفاً، فالحُكّام المُطلقون هُم المُعلّمون الأعلى رُتبةً (بصورة عامّة)، بموجب مُهمّتهم، وهم يُلزِمون أنفُسَهم (عبر اعتمادهم) على تعليمِ عقيدةِ المسيح. وعندما يقبلونَ أن يُعلِّمَ الآخرون شعبَهم، سيقومون بذلك على حسابِ أرواحهم، لأن اللهَ سوف يُحاسبُ أربابَ العائلة بما يخُصّ تعليمَ أولادِه وخُدّامِه. وقد قال اللهُ عن إبراهيم ذاتِه وليسَ عن أحد خدمِهِ (سِفر التكوين 18/ 19): «وقد اخترتُه ليوصيَ بنيه وبيتَه من بعدِه بأن يحفظوا طريقَ الربّ ليعملوا بالبرّ والعدل...».

بالنسبة إلى النصّ الرابع، فهو موجودٌ في سِفر الخروج 28/ 30: «وتجعل

في صُدرة القضاء الأوريم والتوميم...». وهُما لفظتان مُتَرجمتان، حسب الكاتب، في نسخةِ الترجمة السبعينيّة، وتعنيان الجلاء والحقيقة. يُستنتجُ من هنا أن اللهَ قد منحَ الجَلاء والحقيقة (أي المَعصوميّة عن الخطأ إلى حدّ ما)، إلى عظيم الكَهَنة. ولكن مَهما كان الأمر، أي مَهما مُنِحَ الجلاء والحقيقة، أم كان الأمرُ مُجرّدَ إخطارٍ للكاهن بُغية بذل جهدِهِ في الاستيضاح بوضوح وبإبداء الحكم باستقامة، يبقى أن ما مُنِحَ لعظيم الكَهَنة قد مُنِحَ للحاكم المُطلق المدني: تلك ما كانت عليه مكانةُ عظيمِ الكَهَنة، مُباشرةً بعد الله في دولةِ إسرائيل. بعباراتٍ أخرى، فإن حجّة الجَلاء والحقيقة هي لصالحِ التفوّق الكَنَسي للحُكّام المدنيّين ذوي السلطة المُطلقة على أفراد رعاياهم، في مواجهة سلطةِ البابا المزعومة. هذه هي النصوصُ المُدلى بها لصالحِ مَعصوميّة حكم البابا في مسألة الإيمان.

أمّا بالنسبة إلى مَعصوميّة حكمِهِ في مَجال التقاليد، فهو يتذرّعُ بنصٍّ في إنجيل القدّيس يوحنّا 16/ 13: «فمتى جاء هو، أي روحُ الحق، أرشَدَكم إلى الحقِّ كلِّه...». والمقصودُ هُنا بالحقّ كلِّه، هو الحقُّ الضروريُّ للخلاص. فمن خلال تخفيفِ المعنى، لا يَمنَحُ معصوميّةً للبابا أكثرَ ممّا يمنَحُها لأي فردٍ يُبشّر بالدين المسيحي، فلا يجوزُ أن يَهلك. في الحقيقة، لو وقعَ أيُّ شخصٍ في الخطأ في أي مجال، حيثُ ينبغي عدمُ ارتكابِ الخطأ للإفادة من الخَلاص، سيكونُ الخلاصُ مُستحيلاً، لأن ذلك فقط ضروريٌّ للخلاص، وإلّا فالخلاصُ مُستحيل. أمّا ماهيّة ذلك الأمر الضروريّ، للخلاص، فسوف يجري عرضُها في الفصل الآتي، وفقاً للكتاب المُقدّس. أمّا في الوقت الراهن، فلن أقولَ سوى ما يلي: إن كان مُسلّماً به أمرُ استحالة تعليم الخطأ على أيدي البابا، يبقى أنه بهذه الصفة، لا يملكُ على الرغم من ذلك، أيَّ سلطة قضائيّة على نطاق سيادة أي أميرٍ آخر، إلّا إذا ما اعتبرنا أنه في كلّ مُناسبة، يقتضي بموجب الضمير تخصيصُ أفضل عاملٍ لعملٍ مُعيّن، حتى ولو وعدنا به سابقاً عاملاً آخر.

إضافةً إلى هذه النصوص، يستقي حُجَجاً من المنطق: إن كان الشعبُ مُخطِئاً بشأنِ الضرورات، فلأن المسيحَ لم يقُم بما يكفي لخلاصِ الكنيسة، لأنه

أمرَها باتّباعِ تعليمات البابا. وعليه فهذا السبب باطلٌ، إلّا إذا تمَّ إظهارُ متى وأين أمرَ المسيحُ بذلك أو أتى على ذكر أي بابا في أي مكان. في الحقيقة، وإن اتّفقنا على منحِ البابا ما تمَّ منحُه للقدّيس بطرس، يبقى أنه طالما لا يوجدُ في الكتاب المُقدّس أيُّ أمرٍ مُعطى لأي كان بالإطاعة للقدّيس بطرس، لن يكونَ أحدٌ عادلاً في إطاعة من كانت أوامرُه مُخالفةً لأوامرِ حاكمِه المُطلق الشرعي.

أخيراً، وطالما لم تُعلن الكنيسة ولا البابا بذاتِه، أنه الحاكمُ المُطلق المدني على جميع المسيحيّين في العالم، فلن يكونوا بالتالي مُلزَمين بالإقرار بسلطتِه القضائيّة في مسائلِ التقاليد. في الحقيقة، إن السلطة المُطلقة المدنيّة والقضاء الأعلى في النزاعات في مجال التقاليد، هما أمرٌ واحد؛ والذين يضعون القوانين المدنيّة لا يُعلنون عمّا هو العدلُ فحسب، بل يجعلونَ من الأفعال ما هو عادلٌ منها وما هو غيرُ عادل. في الواقع، لا شيءَ في التقاليد الإنسانيّة يجعلُ الأفعالَ مُستقيمةً أم غيرَ مُستقيمة سوى مُطابقتها مع قوانين الحاكم المُطلق. وبالتالي، عندما يُطالب البابا بالتفوّق في النزاعات المُتعلّقة بمسائلِ التقاليد، إنما يُعلّمُ عدمَ الطاعة للحاكم المُطلق المدني، وهي عقيدةٌ خاطئة، ومُخالفة لتعاليم مُخلّصِنا المُتعدّدة وكذلك لتعاليمِ رُسُلِه، كما يُعلّمَنا إيّاها الكتابُ المُقدّس.

وبُغيةَ إثباتِ قُدرةِ البابا على سَنّ القوانين، يُحيلُ إلى نصوصٍ عديدة. النصّ الأوّل هو في سِفر تثنية الاشتراع 17/ 12: «وأيُّ رجلٍ تصرّف باعتداد النفس ولم يسمع من الكاهن الواقف هناك ليخدمَ الربّ إلٰهك أو من القاضي، فليُقتل ذلك الرجل، واقلع الشرّ من إسرائيل». وبُغيةَ الإجابةِ عن ذلك، ينبغي التذكّر أن عظيمَ الكَهَنة (الذي يأتي مُباشرةً بعد الله) كان الحاكم المُطلق المدني، وكان عليه أن يُقيمَ كلّ القُضاة. ويُشبهُ هذا النصّ ما معناه أن من يملك اعتداداً إلى حدّ عصيان الحاكم المُطلق المدني في حينِه، أو أحد مأموريه في مُمارسةِ وظائفه، سوف يموت، وهذا ما يصبّ بوضوح لصالحِ السلطة المدنيّة المُطلقة، ضد سلطانِ البابا الشامل.

والنصّ الثاني هو نصّ إنجيل القدّيس متّى 16/ 19: «... فما ربطتَهُ في الأرض...»، ويُفسَّر هذا الرباط، وكأنه ذلك الذي مُنِحَ (إنجيل القدّيس متّى 23/ 4) إلى الكَتَبَة والفريسيّين: «يَحزمونَ أحمالاً ثقيلة ويُلقونها على أكتاف الناس...». ويعني هذا (وفقاً لما يقولُه) سنّ القوانين. ويختم قائلاً إنه استناداً إلى ما تقدّم، بوسعِ البابا أن يسنّ القوانين. لكنَّ ذلك لا ينطبق إلّا على سلطةِ الحاكم المُطلق المدني التشريعيّة؛ فقد كان يجلسُ الكَتَبَة والفريسيّون على كرسيّ موسى، وكان موسى الحاكمَ المُطلق لشعب إسرائيل مُباشرةً بعد الله. وبالتالي، فقد أمرَهم مُخلّصُنا بالقيام بكلّ ما يقولونَه، لا بكلِّ ما قد يفعلونَه، أي إطاعة قوانينهم، ولكن دون اتّباع النموذج الذي يُقدّمونه.

والنصُّ الثالث هو نصٌّ من إنجيل القدّيس يوحنّا 21/ 16: «إسهر على خِرافي»، وهو لا يعني سلطةَ سنّ القوانين، بل أمرَ التعليم. فسنُّ القوانين يعودُ إلى سيّد العائلة الذي يختارُ كاهنَ كنيستِه كما يُريد، على غِرار المُعلّم الذي يُعلّم أولادَه.

أمّا النصُّ الرابع، فهو إنجيل القدّيس يوحنّا20/ 21، ويُخالفُ العرضَ الذي يُقدّمُه بنفسِه. والعبارات هي التالية: «... كما أرسَلني الآب أُرسِلُكم أنا أيضاً». لكنَّ مُخلّصَنا قد أُرسِل لافتداء (عبر موته) المؤمنين وتأهيلِهم، عبر تبشيرِهم مع رُسُله، بدُخولهم إلى مَلكوته الذي يقولُ عنه بنفسِه إنه ليس في هذا العالم؛ وقد علّمنا أن نُصلّي حتى يأتيَ لاحقاً، لكنَّه رفضَ (أعمال الرُسُل 1/ 6-7) أن يُحدّد لرُسُلِه الأزمنة والأوقات. في ذلك الملكوت، عند حُصوله، سيجلسُ الرُسُل الاثنا عشر على العُروش الاثني عشر (رُبّما قد يجلسون جميعُهُم على مُستوى من الارتفاع يُساوي مُستوى كُرسيّ القدّيس بطرس)، لمُحاكمةِ أسباطِ إسرائيل الاثني عشر. وعليه، وطالما أن اللهَ الآب لم يُرسِل مُخلّصَنا لسنّ القوانين في هذا العالم، قد نستنتجُ من هذا النصّ، أن مُخلّصَنا لم يُرسِلْ أيضاً القدّيس بطرس لسنِّ القوانين ها هنا، بل لإقناعِ البشر بالإيمان إيماناً مَتيناً بعودتِه. في هذه الفترة، لو كانوا أفراداً، لكان سيُقنعُهم بإطاعةِ أُمرائهم، ولو

كانوا أُمراءً، كان سيُقنع هؤلاء بالتسليم بأنفُسهم بالأمر، كما بإقناعِ رعاياهُم به ـ وهي مُهمّة الأُسقُف. وبالتالي، يُظهرُ هذا النص بقوّة ارتباطَ التفوّق الكَنَسي بالسلطة المدنيّة المُطلقة، خِلافاً للتأكيد الذي تذرّعَ به الكاردينال بللرمان.

والنصُّ الخامس موجودٌ في أعمال الرُسُل 15/ 28 -29: «فقد حَسُنَ لدى الروح القُدس ولدينا ألّا يُلقى عليكم من الأعباء سوى ما لا بُدّ منه، وهو اجتنابُ ذبائح الأصنام ودم المَيْتة والفحشاء...». وهنا يتوقّفُ عند عبارة «يُلقى عليكم من الأعباء» للإشارةِ إلى السلطةِ التشريعيّة. ولكن من خلال قراءةِ هذا النصّ، أفلا يستطيعُ أحدٌ القولَ إن صيغةَ الرُسُل هذه لا يُمكن استخدامُها بالقدرِ عينِه لإسداء المَشوَرة كما لسنّ القوانين؟ فصيغةُ القانون هي عادةً نأمرُ بكذا وكذا...؛ أمّا الصيغةُ الواردة آنفاً فهي حَسُنَ لدينا، وهي صيغة مُستخدمة من الذينَ لا يُعطون سوى المَشورات. فمَن يُعطي المَشورة، يَفرضُ عِبئاً، على الرغم من أنه مَشروط، أي شرطَ أن يَبلُغَ من يتلقّاه هدفَه. هذا هو العبءُ الذي يقومُ على الامتناع عن ذبيحةِ الدم الميت، الذي لا يُفرَض كُليّاً، بل هو لتفادي الضلال. وقد أظهرتُ سابقاً (في الفصل الخامس والعشرين) أن القانونَ مُختلفٌ عن المشورة في أن علّةَ القانون آتيةٌ من هدف ومنفعة من يفرضُه، بينما علّةُ المشورة تأتي من هدف ومنفعة المُستفيدِ منها[8]. وعليه، لم يكن الرُسُل هنا يهدفون سوى إلى منفعة هدايةِ الوثنيّين، أي خَلاصِهم؛ والمنفعةُ هُنا ليست منفعةَ الرُسُل الخاصّة، فهُم بذلوا مجهوداً خاصّاً، يستحقّ المُكافأة سواء حصلوا على طاعة الآخرين أم لم يحصلوا. وبالتالي، فإن أعمال ذلك المَجمع لم تكن قوانين، بل مَشورات.

أمّا الكتاب السادس، فهو في رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة 13/

(8) هذه النظريّة حول القانون الذي يتميز عن المَشورة، هي كما قلنا، أساسيّة ضمن حجج هوبز في مواجهة بللرمان.

1: «ليخضع كلُّ امرئٍ للسلطات التي بأيديها الأمر، فلا سلطة إلّا من عند الله...». ويقولُ إن هذا النصّ لا يقصدُ الأُمراء المدنيّين فحسب، بل الأُمراء الكَهَنوتيّين. وعلى هذا الأمر، أجيبُ أوّلاً، أنه لا يوجدُ أُمراء كَهَنوتيّون دون أن يكونوا حُكّاماً مُطلقين مدنيّين؛ ولا تتخطّى إماراتُهم نطاقَ سلطتِهم المدنيّة المُطلقة: فخارجَ هذه السلطة، وعلى الرغم من إمكانيّة قَبولهم على أنهم عُلماء، لا يُمكن الاعتراف بكونِهم أُمراء. في الواقع، لو قالَ الرسولُ إنه كان علينا الخُضوع في آن إلى الأُمراء كما إلى البابا، لكان قد علّم عقيدةً يقولُ لنا المسيحُ عنها إنها مُستحيلة، وهي خدمةُ سيّدين. وعلى الرغم من قول الرَسول في مكانٍ آخر (رسالة القدّيس بولس الثانية إلى أهل كورنتس 13/ 10) ما يلي: «فقد كتبتُ إليكم بذلك وأنا غائب، لئلّا أستعملَ الشدّةَ وأنا حاضر، لِما أولاني الربُّ من سلطانٍ للبُنيان لا للهدم». فهو لا يُطالب بحقّ إعدام وسَجن ونَفي وَضرب وفَرض الغرامات على بعضٍ منهُم، وكلُّها عُقوبات، بل بإلقاء الحَرْم دون سِواه، وهو أمرٌ (بدون السلطة المدنيّة) لا يتعدّى فصلَهم وعدمَ التعاطي معهُم سوى بمثابةِ وثنيّين أو جُباة، مما قد يكونُ في حالاتٍ كثيرة أشدَّ ألماً بالنسبةِ إلى من يَصدر عنه الحَرْم ممّا هو بالنسبة إلى المحروم.

والنصُّ السابع هو في رسالةِ القدّيس بولس الأولى إلى أهل كورنتس 4/ 21: «أيُّما تُفضّلون؟ أبالعصا آتي إليكم أم بالمحبّة وروحِ الوداعة؟». ولكن هنا أيضاً، ليس المقصود سلطة القاضي في مُعاقبة المُذنبين المُعبَّر عنها بالعصا، بل سلطة إلقاء الحَرْم دون سواها، التي ليست عُقوبةً بطبيعتِها، بل هي فقط الإعلانُ عن عُقوبةٍ يفرضُها المسيحُ عند حيازتِه على مَلَكوتِه يومَ الدينونة. لذلك لن تكون عُقوبةً بالمعنى الحقيقي، كما هي الحال بالنسبةِ إلى فردٍ انتهكَ القانون، بل انتقاماً على عدوٍّ أو ثائرٍ ينكُر حقَّ مُخلّصِنا على ملكوتِه. وبالتالي لا يُثبت ذلك السلطة التشريعيّة لأي أُسقُفٍ لا يملكُ السلطةَ المدنيّة.

والنصُّ الثامن موجودٌ في رسالة القدّيس بولس الأولى إلى طيموتاوس 3/ 2: «فعلى الأُسقُف أن لا ينالَه لومٌ، وأن يكونَ زوجَ امرأةٍ واحدة، وأن

يكونَ قَنوعاً رزيناً مُهذبّاً مِضيافاً، أهلاً للتعليم». ويقولُ إن هذا النصّ كان قانوناً. ولطالما ظننتُ أن أحداً لا يستطيع أن يضعَ قانوناً للكنيسة، سوى مَلك الكنيسة، القدّيس بطرس. ولكن، لنفرض أن هذا المبدأ قد وُضِعَ بموجب سلطة القدّيس بطرس، فإنني لا أرى، على الرغم من كلِّ شيء، أيَّ سببٍ لتسميتِه بالقانون، بدلاً من المشورة، طالما أن طيموتاوس لم يكن فرداً، بل تلميذَ القدّيس بولس؛ أمّا أفرادُ الجَماعة التي هي في عهدةِ طيموتاوس، فلم يكونوا أفرادَ رعيّتِه في المَلكوت، بل تلاميذَه في مدرسةِ المسيح. ولو كانت كلُّ التعاليم التي قدّمها إلى طيموتاوس قوانين، لماذا لا يكون النصُّ التالي قانوناً (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى طيموتاوس 5/ 23): «لا تَقتصرْ بعد اليوم على شرب الماء وتناوَلْ قليلاً من الخمر من أجل معدتِك وأمراضِك المُلازمة». ولماذا لا تكون تعاليمُ الأطبّاء الجيّدين قوانينَ أيضاً؟ ليست لهجةُ الخطابِ الآمرة هي التي تجعلُ من التعاليمِ قوانينَ، بل الخضوعُ المُطلق لشخصٍ مُعيّن.

كذلك، هناك النصُّ التاسع في رسالةِ القدّيس بولس الأولى إلى طيموتاوس 5/ 19: «لا تقبل الشكوى على شيخ إلّا بناءً على قول شاهدَيْن أو ثلاثة». وهذا النصّ هو تعليم حكيم، ولكنّه ليسَ بقانون.

والنصّ العاشر هو في إنجيل القدّيس لوقا 10/ 16: «من سمع إليكم سمع إليَّ. ومن أعرَضَ عنكم أعرَضَ عنِّي...». لا شكّ أن من يرفضُ مشورةَ من أرسَلَهم المسيح، يرفضُ المسيحَ نفسَه. ولكن، من هُم الذين أرسَلَهم المسيح، سوى أُولئك الذين عيّنتهُم السلطة الشرعيّة كَهَنَةً؟ ومن هُم هؤلاء الذين عُيّنوا شرعيّاً، دون موافقة الكاهن ذي السلطة المُطلقة؟ ومَن يُعيّنُه الكاهن ذو السلطة المُطلقة في الدولة المسيحيّة، ولا يكون تعيينُه حاصلاً بموجب سلطة الحاكم المُطلق في تلك الدولة؟ فيترتّب على ذلك أن من يُصغي إلى حاكمِه المُطلق المسيحي، يُصغي إلى المسيح، ومن يرفض العقيدةَ التي أجازها ملكُه المسيحيّ، يرفض عقيدةَ المسيح (ليس هذا ما أرادَ إثباتَه بللرمان عبر هذا النص، بل العكس). لكنّ كلَّ ذلك، لا علاقةَ لهُ بالقانون. وأبعدُ من ذلك،

فالملك المسيحيّ الذي يحملُ صِفةَ الراعي، وصِفَةَ الذي يُعلّم أفرادَ مملكتِه، لا يجعلُ من عقائدِه قوانين بفعلِ صِفَتَيْهِ هاتين. فهو لا يستطيعُ أن يُرغمَ الناسَ على الإيمان، على الرغم من أنه قادر على مُطابقة القوانين مع عقيدتِه بصفتِه الحاكم المُطلق المدني، مما قد يُرغِم الناسَ على القيامِ ببعض الأفعال، وأحياناً على القيامِ ببعضٍ منها قد لا يفعلونها لو كان الوضعُ مُغايراً، وقد لا يتمنّى الحاكمُ المُطلق أن يأمرَ بأن يفعلوها. على الرغم من ذلك، وطالما أن هذه الأفعال أتَتْ بموجبِ أوامر، فهي قوانين، والأفعالُ الخارجيّة المُحقّقة عند إطاعتِها، دون موافقة داخليّة، هي أعمالُ الحاكم المُطلق، وليست أعمالَ الفرد، الذي لن يكونَ في هذه الحالة أكثرّ من أداةٍ دونما أي تصرّفٍ خاصٌ به - طالما أن اللهَ أمرَ بإطاعتِها.

بالنسبة إلى النصّ الحادي عشر، فهو مُكَوّنٌ من تلكَ المقاطع حيث يستخدمُ الرسولُ عباراتٍ بمثابةِ مَشوَراتٍ مُستخدمة عادةً للتعبير عن أمرٍ ما، أو لإطلاق تسمية الطاعة على المشورات التالية: نُصوصُ رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 11/ 2 هي المُتذرَّع بها: «أُثني عليكم لأنكم تَذكُرونني في كلّ أمر وتُحافظونَ على السُنَن كما سلمّتُها إليكم». ويقولُ في النصّ اليوناني إنه يُثني عليهم للاحتفاظ بالأشياء التي نقلَها إليهم على النحو الذي نقلَها فيه إليهم. وهذا لا يعني أنها كانت قوانين، أو أي شيء آخر، بل مشورةً جيّدة؛ وكذلك في هذا المقطع من رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل تسالونيقي 4/ 2: «فإنكم تعرفون الوصايا التي أوصيناكُم بها من قِبَل الربّ يسوع». بينما يتحدّث النصُّ اليوناني عمّا «نُقِلَ إليكم»، كما في المقطع السابق المُتذرَّع به ـ وهذا لا يُثبت أن تقاليدَ الرُسُل ليست أكثرَ من مَشورات. وبالرغم ممّا قيل في الآية الثامنة (المصدر الآنف الذكر): «فمَن استهان إذاً بذلك التعليم لا يستهينُ بإنسان، بل يستهينُ بالله الذي يهبُ لكم روحَه القُدّوس»؛ في الواقع، لم يأتِ مُخلّصُنا بنفسِه بهدفِ الإدانة، أي ليكونَ الملكَ في هذا العالم، بل ليُضحّي بنفسِه في سبيلِ الخَطأة؛ وهو قد تركَ إلى العُلماء في كنيستِه أمرَ توجيهِ البشر

نحو المسيح، ليسَ لإرغامِهم على الإيمانِ بالمسيح، الذي لم يقبلْ يوماً أعمالَ الإكراه (وهذا كلُّ ما يُنتجُه القانون)، بل أرادَ هِدايةَ القلب الداخليّة، وهذا ما لا تتوخّاه القوانين، بل هو من شأن المَشورة والعقيدة.

وهُناك أيضاً هذا المقطع من رسالة القدّيس بولس الثانية إلى أهل تّسالونيقي 3/ 14: «وإذا كان أحدٌ لا يُطيعُ كلامَنا في هذه الرسالة فنبّهوا إليه ولا تُخالطوه ليخجل». وهُنا، يقصدُ من خلال لفظة «يُطيع»، استخلاصَ أن هذه الرسالة كانت بمثابةِ قانونٍ بالنسبة إلى أهل تسالونيقي. في الحقيقة، لقد كانت رسائل الأباطرة قوانين. فإذا ما كانت رسالةُ القدّيس بولس أيضاً قانوناً، كانوا سيُطيعون سيّدين. وعليه، فإن فعلَ أطاعَ، يعني، كما في اللغة اليونانيّة، الإصغاء إلى، أو تطبيق ما ليس مأموراً به من جهة من يحقّ له المُعاقَبة فحسب، بل ما قد نُقِلَ على أنه مَشورة من أجل مَصلحتِنا أيضاً. وبالتالي، لم يأمر القدّيس بولس بقتل من لا يُطيع، أو بضربِه أو بسجنِه أو بفرض الغرامة عليه، ما قد يفعلُه كلُّ المُشرّعين، بل أمرَ بالابتعادِ عنه حتى يشعُرَ بالخجل. من هُنا، يبدو من البديهيّ أن الرسولَ كان مَحطَّ مَهابة من المسيحيّين، ليس بسبب أمبراطوريّتِه على المؤمنين، بل نتيجةَ سُمعتِه بينهم.

أمّا النصُّ الأخير، فهو في رسالة القدّيس بولس إلى العبرانيّين 13/ 17: «أطيعوا رؤساءكم واخضعوا لهم، لأنهم يسهرون على نفوسِكم سهَر من يُحاسَب عليها...». هنا أيضاً، يُفهَم من الطاعة على أنها اتّباعٌ للمَشوَرة. في الواقع، إن سببَ طاعتِنا لا يأتي من إرادة كَهَنَتِنا وأمرهم، بل من مَنفعتِنا الخاصّة، طالما أن الأمرَ يعني خلاصَ نفوسِنا التي يتولّونها، وليستِ المسألةُ مسألةَ إشادةٍ بسلطتهم الخاصّة وبنُفوذِهِم. ولو كان المقصودُ ها هنا أن كلّ ما يُعلّمونَه هو قانون، لكانَ البابا، بل كلُّ كاهنٍ في رعيّته يملكُ السلطةَ التشريعيّة. مرّةً جديدة، إن المُلزَمين بإطاعة كَهَنَتِهم، لا يملكونَ سلطةَ النظر في ما يأمرون. فما القولُ إذاً بشأن القدّيس يوحنّا الذي يأمرُنا (رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 4/ 1) قائلاً: «أيُّها الأحبّاء، لا تركَنوا إلى كلّ روح بل اختبروا الأرواحَ لترَوا هل هي

من عندِ الله، لأن كثيراً من الأنبياء الكذّابين انتشروا في العالم». لذلك من الواضح أننا نستطيعُ مُناقشةَ عقيدة كَهَنَتِنا، لكنَّ أحداً لا يستطيع مُناقشةَ القانون. فمِنَ المُسلَّم به أن أوامرَ الحُكّام المُطلقين المدنيّين هي قوانين. فإذا استطاعَ أيُّ شخصٍ آخر أن يضعَ قانوناً دون الحاكم المُطلق المدني ذاتِه، يجبُ على كلّ دولة أن تزول، وبالتالي ينبغي أن يزولَ أيُّ سِلْمٍ أو عدل، ممّا يتعارضُ مع القوانين كافة، الإلٰهيّة أو البشريّة. وبناءً عليه، لا يجوزُ أن يُستنتَج شيءٌ من نُصوص الكتاب المُقدّس هذه، أو من أي نصوصٍ أخرى، للإثبات أن مراسيمَ البابا هي قوانين، حيثُ لا يملك أيضاً السلطة المُطلقة المدنيّة.

أمّا النقطةُ الأخيرة التي أرادَ إثباتَها، فهي أن مُخلّصَنا يسوعَ المسيح قد أوكَلَ السلطةَ القضائيّة الكنسيّة مُباشرةً إلى البابا وإليه دونَ غيرِه. في هذا الشأن، لا يتناولُ مسألةَ التفوُّق في السلطة بين البابا والمُلوك المسيحيّين، بل بين البابا والأساقفة الآخرين. بدايةً، يقول إنه من المقبولِ أن سلطةَ الأساقفة القضائيّة هي بموجب الحقّ الإلٰهي، أي وفقاً للقانون الإلٰهي. وبهدف إثباتِ ذلك، يتذرَّع بنصّ رسالة القدّيس بولس إلى أهل أفسُس 4/ 11 حيث يقول: «وهو الذي أعطى بعضَهم أن يكونوا رُسُلاً وبعضَهم أنبياءً وبعضَهم مُبشّرين وبعضَهم رُعاةً ومُعلّمين». بعدَها، يستنتجُ من ذلك أنهم يملكون السلطة القضائيّة فعليّاً من القانون الإلٰهي، ولكن لا يدّعي أنهم يملكونَها مُباشرةً من الله، بل هي مُستمدّة بطريقةٍ غيرِ مُباشرة من البابا. ولكن، وإذا قُلنا عن أحدٍ إنه يستمدّ سلطتَه القضائيّة بموجب الحقّ الإلٰهي، ولكن بطريقة غير مُباشرة، فأيُّ سلطةٍ قضائيّة شرعيّة، بما فيها تلك المدنيّة، موجودةٌ في دولة مسيحيّة، ليست موجودةً بموجب الحقّ الإلٰهي؟ في الواقع، يستمدُّ المُلوكُ المسيحيّون سلطتَهم المدنيّة مُباشرةً من الله. ويُمارسُ القُضاةُ المُعيّنون في مرتبةٍ دون سلطة الملك، مُهمّاتِهم المُختلفة بموجب تكليفٍ منه؛ في ذلك، يُشكّل ما يقومون به عملاً بموجب الحقّ الإلٰهي غيرِ المُباشر بالقدرِ عينِه الذي يؤدّي فيه الأساقفة عملَهم بموجب تعيينِهم من البابا. إن كلَّ سلطةٍ مشروعة هي من الله، بصورةٍ مُباشرة لدى

الحاكم الأعلى، وبصورةٍ غيرِ مُباشرة لدى من يستمدّون سلطتَهم منه. فهو إمّا أن يقبلَ أن يتولّى كلُّ موظّفٍ في الدولة مُهمّته من القانون الإلٰهي، وإمّا أنه لن يقبلَ أن يتولّى أيُّ أُسقُفٍ مُهمّتَه بالطريقةِ عينها، باستثناء البابا بذاتِه.

لكنَّ هذا النقاشَ برُمّته حولَ معرفة ما إذا كان المسيحُ قد تركَ إلى البابا وحدَه أو إلى الأساقفة الآخرين أيضاً، السلطةَ القضائيّة، وإذا ما كانت مُطبّقةً خارجَ نطاق سيادةِ البابا المدنيّة، يُشكّل نزاعاً في غير مكانِه[9]. في الحقيقة، لا يملكُ أيٌّ منهم (لأنهم ليسوا حُكّاماً مُطلقين) أيَّ سلطة قضائيّة. فالسلطةُ القضائيّة هي سلطةُ السَماع والفصل في المُناقشات الواقعة بين فردٍ وآخر؛ ولا يجوزُ أن تُناطَ هذه السلطة إلّا بمن يملكُ القدرةَ على فرضِ قواعدِ الخير والشرّ، أي على سَنّ القوانين، وعبر سيفِ الحقّ، على إرغام البشر على إطاعةِ أوامرِه، أكانت صادرةً عنه، أو عن القُضاةِ الذي أقامَهُم لهذا الهدف - وهذا ما يستحيلُ أن يقومَ به أحدٌ بصورةٍ مشروعة، عدا الحاكم المطُلق المدني.

وعليه، فعندما يتذرَّع، انطلاقاً من إنجيل القدّيس لوقا 6/ 12-13-14-15-16، أن مخلّصَنا قد جمعَ تلاميذَه واختارَ منهم اثني عشر وسمّاهُم رُسُلاً، يُثبتُ أنه اختارَهم جميعاً (باستثناء متيّا وبولس وبرنابا) ومنحَهم سلطةَ وأمرَ التبشير، ولكن لم يمنحْهم سلطةَ الحكمِ في القضايا التي يتنازعُ فيها الأفراد؛ في الواقع، لعلّها سلطة رفَضَها لنفسِه عندما تساءلَ عن الذي جعلَ منه قاضياً أو حكَماً بين الناس، وعندما قالَ في مكانٍ آخر إن ملكوتَه ليسَ في هذا العالم. ولكن من لا يملكُ سلطةَ سَماعِ القضايا والفصلِ فيها بين الناس، لا يجوزُ أن تُنسَبَ إليه أيُّ سلطةٍ قضائيّة. لكنَّ ذلكَ لم يمنعْ من أن مُخلّصَنا قد أعطاهُم سلطةَ التبشير والعِماد أينما كان في العالم، إذا ما افترضنا أن هذا الأمرَ غيرُ ممنوع من الحاكم المُطلق المدني الشرعي، لأن المسيحَ نفسَه ورُسُلَه، قد

(9) تُشكّل هذه النقاشات بالنسبة إلى هوبز أقوالاً عبثيّة وخاطئة.

أمرونا بصورةٍ صريحة بإطاعة حُكّامنا المُطلقين في كلّ الأمور، وقد فعلوا ذلك في أماكنَ مُتعدّدة.

هذه الحُجج التي أرادَ من خلالِها إثباتَ استقاء سلطة الأساقفة القضائيّة من البابا (طالما أن البابا لا يملكُ بنفسه أيَّ سلطة قضائيّة على نطاقِ سيادةِ الأُمراء الآخرين) هي حُجَجٌ عبثيّة. على الرغم من ذلك، فطالما تُثبتُ هذه الحُجج، على العكس، أن جميعَ الأساقفة يَستمدّون سلطتَهم القضائيّة، عند وجودِها، من حُكّامهم المُطلقين المدنيّين، فلن أتلكّأ عن تعدادِها.

ولعلَّ أولى هذه الحُجج تستندُ إلى سِفرِ العدد 11/ 16- ...، حيثُ لم يكن موسى وحده قادراً على تَحمُّل عبءِ إدارةِ شؤون شعب إسرائيل، فأمرَه اللهُ باختيارِ سبعين رجلاً من شيوخ إسرائيل، واتّخذ اللهُ جزءًا من روح موسى ليحلَّها عليهم. يجب أن يُفهَم هنا أن اللهَ لم يُضعِف روحَ موسى، لأن ذلكَ لم يكُن سيُساعدُه على الإطلاق، بل إن الجميعَ قد استمدّوا سلطتَهم منه. هذا صحيح، والكاتب يُفسّر بدقّةٍ هذا المقطع. ولكن، وطالما أن موسى كان يملكُ السلطةَ الكليّة في دولةِ اليهود، فجَليٌّ أن المقصودَ هُنا هو أن السبعين رجلاً كانوا يستمدّون سلطتَهم من الحاكم المُطلق المدني؛ وعليه، يُثبتُ هذا المقطع أن الأساقفة، في كلّ دولة مسيحيّة، يستمدّون سلطتَهم من الحاكم المُطلق المدني، ومن البابا في أراضيه الخاصّة، ولكن ليس على أراضي دولةٍ أخرى.

والحُجّةُ الثانية مُستمدّة من طبيعة النظام الملَكيّ، حيثُ تتمركزُ السلطةُ في شخصٍ واحد، وفي الآخرين بصورةٍ مُتفرّعة عن الأخير. ويقولُ الكاتب إن حكمَ الكنيسة هو حكمٌ ملَكيّ. لكنّ الأمرَ ينطبقُ أيضاً على المُلوك المسيحيّين. في الحقيقة، إنهم مُلوكٌ فعليّون على شعبِهم الخاص (لأن الكنيسة والشعبَ المسيحي هُما واحد)، بينما سلطةُ البابا، وإن كانت بيدِ القدّيس بطرس بنفسِه، ليست مَلكيّة، ولا علاقةَ لها أيضاً بالمَلكيّة ولا بالأرستقراطيّة، بل هي مُرتبطة بمجال التعليم. فاللهُ لا يقبل بالطاعة الإكراهيّة، بل بتلك الإراديّة.

والحجّةُ الثالثة مُستمدّة من كون كُرسيّ القدّيس بطرس يحملُ تسميةَ

الرأس، كما تسميةَ المصدر، والأصل، والشمس، وهي العناصر التي تُشتّق منها سلطةُ الأساقفة، وفقاً للقدّيس سيبريان. وعليه، فوفقاً لقانون الطبيعة (الذي هو أفضلُ قاعدة للعدل والظُلم مُقارنةً مع أقوالِ أيِّ عالمٍ لا يتعدّى كونه مُجرّد إنسان)، يكونُ الحاكمُ المُطلقُ المدني الرأس، والمصدر والأصل والشمس، أي العناصر التي تُشتّق منها أيُّ سلطةٍ قضائيّة. وبالتالي، فإن سلطةَ الأساقفة القضائيّة مُشتقّةٌ من الحاكم المُطلق المدني.

أمّا الحجّةُ الرابعة، فمأخوذةٌ من عدم المُساواة في سلطاتهم القضائيّة. في الواقع، (يقول الكاتب) لو أعطاهُم اللهُ السلطة القضائيّة مُباشرةً، لكان قد منحَهُم المساواةَ في تلك السلطة والمساواةَ في الرُتبة. لكنّنا نرى أن بعضَهُم ليسوا سوى أساقفة على مدينة، وبعضهم الآخر على مئةِ مدينة، وبعضهم الآخر على أقاليمَ مُتعدّدة بأكملِها. وبالتالي، فإن سلطتَهم القضائيّة لا تأتي من الله، بل من البشر، بحيث يكونُ لأحدِهم سلطةٌ أوسع وللآخر سلطةٌ أقلّ، وفقَ ما يرتئيه أميرُ الكنيسة. ولو أنهُ أثبت مُسبقاً أن للبابا سلطة قضائيّة شاملة على المسيحيّين كافة، لكانت هذه الحُجّة قد خدمَتْ عرضَه. ولكن، وطالما أن ذلك لم يُثبَت، وأنه معلومٌ من الجميع أن البابا يَدين بنطاق سلطتِه القضائيّة إلى الأباطرة الرومان (في الواقع، فإن بطريرك القسطنطينيّة، بموجب المبدأ عينِه، أي لكونِه أُسقف عاصمة الامبراطوريّة، مركز كُرسيّ الامبراطور، يُطالب بالمُساواة مع الأخير)، فيترتّب على ذلك أن جميع الأساقفة الآخرين يستمدّون سلطتَهم القضائيّة من الحُكّام المُطلقين في المكان الذي يُمارسونَها فيه. وانطلاقاً من أن سلطتَهم ليست بموجب الحقّ الإلٰهي، تكونُ سلطةُ البابا أيضاً ليست بموجب الحقّ الإلٰهي، باستثناء حيثُما يكونُ هو أيضاً الحاكمَ المُطلق المدني.

وحُجّتُه الخامسة هي التالية: لو كان الأساقفة يستمدّون سلطتَهم القضائيّة مُباشرةً من الله، لما استطاع البابا نزعَها منهم، لأنه لا يستطيع أن يفعلَ أيَّ شيءٍ مُخالفٍ لما قضى به الله. هُنا تبدو النتيجة جيّدة ومعروضة بصورة مُرضيَة. ولكن، (وفقاً لما يقولُه الكاتب) البابا قادرٌ على القيام بذلك، وقد قام به.

سوف نُسلّمُ بهذه المسألة أيضاً، بحيثُ يقوم به في نطاق سيادتِه الخاص، أو في نطاق سيادةِ أميرٍ آخر منحَه هذه السلطة. في الواقع، هذه السلطة عائدة إلى كلّ حاكم مُطلق مدني مسيحي، داخل امبراطوريّته الخاصّة، وهي غير مُنفصلة عن السيادة. فقبل أن يُقيمَ شعبُ إسرائيل (وفقاً لوصيّة الله لصموئيل) مَلكاً عليه، على غرار الأُمَم الأخرى كافة، كان عظيمُ الكَهَنة هو الحاكم المدني. ولم يكن أحدٌ غيرُه قادراً على تعيين وإقالة كاهنٍ من رُتبة أدنى. لكنَّ هذه السلطة أضحت لاحقاً للمَلك، كما تُثبتُه حُجّةُ بللرمان. والسبب هو أنه لو كان الكاهن (أكان عظيماً أم أي كاهن) يستمدّ سلطتَه القضائيّة مُباشرةً من الله، لم يكن باستطاعةِ الملك نزعها منه، لأنه لم يكن قادراً على فعِلِ أي شيء مُخالفٍ لقرار الله. وبالتالي، فمِن المؤكّد أن الملك سليمان (سِفر الملوك الأوّل 2/ 26) كان قد عزلَ أبياتار، عظيمَ الكَهَنة من مُهمّته، وأقامَ صادوق مكانَه (الآية 35). وعليه، بوسعِ المُلوك بالطريقة عينِها تعيينُ الأساقفة وخلعُهم، وفقاً لما يعتقدونه مُناسباً لحكم أفراد مَملكتِهم على نحوٍ جيّد.

بالنسبة إلى حُجّته السادسة، فهي التالية: إن كان الأساقفة يستمدّون سلطتهم القضائيّة بموجب الحقّ الإلٰهي (أي من الله مُباشرةً)، فعلى الذين يؤيّدون هذا القول أن يذكروا كلمةً من كلماتِ الله لإثباتِه. وعليه، ليسوا قادرين على ذكر أي قول. لذلك، فالحُجّةُ جيّدة، ولا أستطيعُ أن أُخالفَ الكاتب. لكنَّ هذه الحُجّة ليست أقلَّ قيمةً في إثبات أن البابا لا يملكُ أيَّ سلطة قضائيّة في نطاق سيادة أي أميرٍ آخر.

وأخيراً، فإنه يتذرَّع بشهادةِ حَبرَيْن أعظَمَيْن: إنوسّان وليون[10]؛ ولا أشكّ أنه كان بإمكانه، بالاستناد إلى سببٍ وجيه، أن يستندَ إلى شهادة كلّ الأحبار مُنذ القدّيس بطرس. فإذا ما اعتبرنا حبَّ السلطة المُتأصّل طبيعيّاً في الجنس البشريّ، فكلٌّ من يُصبح حَبْراً سيَميلُ إلى الدفاع عن الرأي عينِه. على الرغم من

(10) Innocent and Leon.

ذلك، وفي هذه المسألة، لن يكونوا سوى الشهود على أنفُسهِم، وبالتالي لن تكونَ شهادتُهم قائمة.

وفي الكتاب الرابع، توصّل إلى ثلاثة استنتاجات. الأوّل هو التالي: البابا ليس سيّد العالم بأكمله؛ والثاني هو أن البابا ليس سيّد العالم المسيحي بأكمله؛ والثالث هو أن البابا (خارج نطاق أراضيه) لا يملك أي سلطة قضائيّة زمنيّة، مُباشرةً. ونحن نُوافق دون تردّد على هذه الاستنتاجات الثلاثة. والاستنتاج الرابع هو التالي: للبابا (ضمن نطاق أُمراء آخرين) السلطة الزمنيّة العُليا بصورةٍ غير مُباشرة. وهذا ما لا أُقرُّ به، إلّا إذا قصدَ من خلال عبارة «صورة غير مُباشرة»، أنه حصلَ على السلطة عبر وسائل غير مُباشرة؛ وفي هذه الحالة، أُوافقُه الرأي. هذا وأفهمُ عندما يقول: إنه يملكُ السلطة بصورة غير مُباشرة، أن هذه السلطة القضائيّة الزمنيّة عائدة له من ناحية الحق، وأن هذا الحق ليس سوى نتيجة سلطتِه الكَهَنوتيّة التي يستحيلُ أن يُمارسَها دون أن يملكَ أيضاً السلطة الأخرى. وبناءً عليه، وبالنسبة إلى السلطة الكَهَنوتيّة (التي يُسمّيها السلطة الروحيّة)، فإن السلطةَ المدنيّة العُليا مُرتبطةٌ بها ضرورةً، بحيثُ يحقّ له، انطلاقاً من هنا، تغييرُ الممالك، فيمنحُ الواحدة ما ينزعُه من الأُخرى، وفقاً لما يعتبرُه ضروريّاً لخلاصِ النُفوس.

هذا وقبلَ النظر في الحُجج التي يُريد عبرَها إثباتَ هذه العقيدة، لن يكونَ شُذوذاً عن الموضوع أمرُ إظهار خصائصِها بوضوح، بُغية تمكينِ الأُمراء والدول ذوي السلطة المُطلقة المدنيّة في جُمهوريّاتهم المُختلفة، قبلَ قَبولِها، من النظر في مدى فائدة هذه العقيدة بالنسبة إليهم، وفي مُلائمتِها لما فيه خيرُ أفرادِ رعاياهم، والتي سوف يُحاسَبون بشأنِها، يومَ الدينونة.

وعندما يُقال عن البابا إنه لا يملكُ (ضمن أراضي الدول الأخرى) السلطة المدنيّة العُليا مُباشرةً، يجب أن يُفهم من ذلك أنه لا يُطالبُ بها، كما يفعلُ الحُكّام المُطلقون المدنيون الآخرون بسبب خُضوع من يقتضي أن يكونوا راضخين لنظام الحكم، إلى السلطة المدنيّة. في الحقيقة، بديهيٌّ أن هذا الأمرَ

قد جرى عرضُه بما يكفي في هذا الكتاب، بما يُفيدُ أن حقّ جميع الحُكّام المُطلقين هو أصلاً مُشتقٌّ من رضا كلِّ فردٍ مّمن يجب أن يكونوا في ظلّ حكمٍ مُعيّن، وأن من يختارون الحاكم المُطلق، يجب أن يفعلوا ذلك بهدف الدفاع المُشترك في مواجهة العدوّ، كما عند اتفاقهم فيما بينهم على تعيين شخصٍ أو مجموعة أشخاص لحمايتِهم؛ أو عندما يقومون بذلك بُغية حمايةِ حياتِهم عبر الخُضوع للعدوّ المُنتصِر. وبالتالي، عندما لا يُطالب البابا بالسلطة المدنيّة العُليا على دول أخرى مُباشرةً، إنما يُنكر أن حقَّه مُتأتٍّ عبر هذه الطريقة. وهذا لا يعني أنه سيتوقّفُ عن المُطالبة به عبر طريقةٍ أخرى، أي (دون رضا من يجب أن يكونوا خاضعين للحكم) بموجب حقٍّ يمنحُه إيّاه الله (ويُسمّيه بغير المُباشر)، عندما يرتقي إلى البابويّة. وبالتالي، ومهما كانتِ الطريقةُ التي يزعمُها، ستكونُ السلطةُ هي عينُها، فيستطيعُ (إذا ما أُقرّ له بهذا الحقّ) خلعَ الأُمراء والدول كُلّما اقتضى الأمر، في سبيل خَلاص النُفوس، أي بالقدرِ الذي يُريدُه، طالما أنه يُطالب أيضاً بسلطةِ الحكم له وحده، أكان الأمرُ أو لم يكن من أجلِ خلاص النُفوس. هذه هي العقيدةُ التي لا يُعلّمُها بللرمان فحسب في هذا البلد، كما عُلماء عديدون آخرون في عِظاتهم وكُتبُهم، بل هي أيضاً العقيدة التي صدَرت عن بعض المَجامع، وطبّقها الأحبارُ الأعظمون، مُلتزمين بها، عند مُواءمة الفُرَص. في الحقيقة، إن مَجمع «لاتران» الرابع الذي التأمَ في عهد «إينوسّان الثالث» (في فصلِه الثالث حول الهراطقة) قد نصّ على قاعدةٍ إيمانيّة تقضي بأنه إذا لم يَقُم ملكٌ مُعيّن بعد إنذارِ البابا المُوَجّه إليه، بتنقية مَملكتِه من الهَراطقة، وإذا ما حُرِمَ من أجلِ هذا السبب، ولم يلتزمْ بالأمر خلال السنة الجارية، سيكون أفرادُ مملكتِه أبرياء في عدم إطاعتِهم له. لقد تمّ الالتزامُ بهذه المُمارسة في ظُروفٍ عديدة: عند خَلعِ شيلبيريك، ملك فرنسا؛ وعند نقل الامبراطوريّة الرومانيّة لمصلحة شارلمان؛ وعند اضطهاد جان، ملك إنكلترّا؛ وعند تحويل مملكة دونافار؛ ومؤخّراً عندما عارضت الرابطة (la Ligue) هنري الثالث الفرنسي، وفي مُناسباتٍ عديدة أخرى. وأعتقدُ أن قلّةً من الأُمراء لا

تعتبرُ ذلك جائراً ودون أساس، لكنَّني آملُ أن يعزموا جميعاً على أن يكونوا إمّا مُلوكاً وإمّا أفراداً. إذ لا تستطيعُ الشعوبُ أن تخدمَ سيّدين. فعلى الأُمراء بالتالي أن يدعموا تلك الشُعوب، إمّا عبرَ الإمساك بزِمام السلطة كلِّها بأيديهم، وإمّا عبرَ تركِها كُليّاً إلى أيدي البابا، بحيثُ يُصبح من أرادَ الطاعة، مُتمتّعاً بالحماية في طاعته. في الحقيقة، إن هذا التمييز بين السلطة الزمنيّة والسلطة الروحيّة ليس أكثر من تمييزٍ في الألفاظ. فالسلطةُ مُنقسمة فعليّاً أيضاً، وفي جميعِ الحالات، هي مُنقسمة بالقدرِ ذاتِه من الخطورة، مع سلطة أُخرى: السلطة غير المُباشرة مثل السلطة المُباشرة. ولنتطرّق الآن إلى حُججِه.

الحجّةُ الأولى هي التالية: إن السلطة المدنيّة خاضعة للسلطة الروحيّة؛ وبالتالي، من يملك السلطة الروحيّة العُليا، له الحقّ في إمرة الأُمراء الزمنيّين وفي التصرّف بشؤونهم الزمنيّة في سبيلِ السلطة الروحيّة. بالنسبة إلى التمييز بين الزمني والروحي، فلننظُر أين يجوزُ القول حصرياً وبصورةٍ واضحة، إن السلطة الزمنيّة أو المدنيّة، خاضعة للسلطة الروحيّة. لا توجدُ أكثرُ من وسيلتين لإعطاء المعنى لهذه الألفاظ. في الواقع، عندما نقولُ إن سلطةً ما خاضعةٌ لسلطةٍ أخرى، فالمعنى هو إمّا أن من يملكُ إحداها، يخضعُ لمن يملكُ الأخرى، وإمّا أن يكونَ لسلطةٍ منهُما الحقّ أو الإمرة على الأخرى. في الحقيقة، إن الخضوعَ والإمرةَ والحقَّ والسلطةَ، كلّها أحداثٌ عَرَضيّة ناتجة ليس عن السُلُطات، بل عن الأشخاص. فالسلطةُ قد تكونُ خاضعةً للأُخرى، على غرار خُضوع فنّ السُروجي لفنّ الفروسيّة. فإذا سلّمنا أن الحكمَ المَدني مُنظّمٌ بحيثُ يكون أداةً لمنحِنا السعادةَ الروحيّة، لن يترتّب عن ذلك أنه إذا كان للملك السلطة المدنيّة، وللبابا السلطة الروحيّة، سيكونُ الملكُ مُرغَماً على إطاعة البابا، أكثر ممّا يُلزَم أيُّ سروجي بإطاعةِ أيِّ فارس. وبالتالي، وكما أنه في مَجال تَبعيّةِ حرفةٍ مُعيّنة، لا يُمكنُ استنتاجُ خضوعِ من يُمارسها، كذلك في مسألة تبعيّة حكمٍ مُعيّن، لا يُمكن استنتاجُ خُضوعِ الحاكم. لذلك، فعندما يقولُ إن السلطةَ المدنيّة خاضعةٌ للسلطة الروحيّة، ما يعنيه هو أن الحاكمَ المُطلق المدني خاضعٌ للحاكم المُطلق الروحي. وتظهرُ الحُجّةُ على هذا النحو: الحاكم المُطلق المدني خاضعٌ للحاكم

المُطلق الروحي؛ وعليه، يستطيع الأميرُ الروحي أن يأمرَ الأُمراء الزمنيّين. والاستنتاجُ هو عينه مُقارنةً مع الوقائع السابقة التي كان عليه إثباتُها. ولكن، وبُغية إثباتِ ذلك الاستنتاج، لجأ إلى المنطق التالي: يُشكّل المُلوكُ والبابوات، ورجالُ الكَهَنوت والعلمانيّون دولةً واحدة، أي كنيسةً واحدة، وفي كلّ الهيئات، يرتبطُ الأعضاء بعضهم ببعض، وعليه، فإن الشؤونَ الروحيّة غيرُ مُرتبطة بالشؤون الزمنيّة، وبالتالي، يرتبطُ الزمنيّ بالروحي. وبناءً عليه، تخضعُ الشؤونُ الزمنيّة للشؤون الروحيّة. في هذا المنطق، هنُاك مُغالطتان ذواتا أهميّة: إحداها هي أن المُلوك المسيحيّين كافة، والبابوات، ورجال الدين وكلّ المسيحيّين الآخرين لا يُشكّلون سوى دولة واحدة، لأنه بديهيٌّ أن فرنسا هي دولة، وإسبانيا دولةٌ أخرى، والبُندقيّة دولةٌ ثالثة، وهكذا دواليك. وهذه الدُول مُكوّنة من مسيحيّين، وهي أيضاً هيئاتٌ مُتعدّدة من المسيحيّين، أي كنائس عديدة. وأمّا حُكّامها المُطلقون المُحدّدون فيُمثّلونها، بحيثُ، يستطيعُ من خلالها المسيحيّون أن يأمروا ويُطيعوا، أن يتصرّفوا ويخضعوا، على غرار الشخص الطبيعي- وهذا ما لن تكونَ عليه أيُّ كنيسة عامّة أو عالميّة ما دامت لا تملك مُمثّلاً. وهي لا تملكُ مُمثّلاً على الأرض، لأنه لو كان لها ذلك المُمثّل، لكانت الديانةُ المسيحيّة كلُّها، دون شكّ، سوف تُشكّل دولةً واحدة، يكون حاكمُها المُطلق مُمثّلَها، في الشؤون الروحيّة كما في الشؤون الزمنيّة. ولعلَّ البابا، وبُغيةَ تقديمِ نفسِه على أنه ذلك المُمثّل، يحتاجُ إلى ثلاثة أُمورٍ لم يمنَحْه إيّاها مُخلّصُنا - الإمرة، المُحاكمة، والمُعاقبة - بأُسلوبٍ يختلف عن الحَرْم، عبرَ الهُروب أمام الذين يرفضونَ تعاليمَه. والسبب هو أنه وإن كان البابا نائبَ المسيح الوحيد، فهو لن يتمكّنَ من مُمارسة حكمِه قبل عودةِ مُخلّصنا. وبالتالي، وحدُه القدّيس بطرس بنفسِه مع الرُسُل الآخرين، وليس البابا، سيكونون القُضاة في العالم.

أمّا المُغالطةُ الأخرى في الحجة الأولى، فهي القولُ إن أعضاءَ كلِّ دولة، هُم على غرار أعضاء الجسم الطبيعي يرتبط بعضهم ببعض. صحيحٌ أنهم مُتماسكون، لكنّهم مُرتبطون بالحاكم المُطلق وحدِه الذي هو روحُ الدولة؛ وإذا ما فشلَ الحاكمُ المُطلق، ستزولُ الدولةُ في الحرب الأهليّة، ولن يبقى أيُّ فردٍ

مع الآخر بسبب غيابِ الارتباط المُشترَك بحاكمٍ مُطلق معروف، تماماً كما تنحلُّ أعضاءُ الجسم الطبيعي في الأرض عند غيابِ روحٍ تجمعُ بينها. في هذا التشبيه، لا شيءَ يسمحُ باستنتاجِ ارتباطِ العلمانيّين برجالِ الدين، أو مأموري السلطة الزمنيّة بمأموري السلطة الروحيّة، بل يُستنتَج ارتباطُ الفئتين بالحاكم المُطلق المدني، الذي يترتّبُ عليه توجيهُ أوامرِه المدنيّة في سبيل خلاصِ النُفوس، وهو ليس خاضعاً لأحد، باستثناء الله بذاتِه. لذلك، سوف تبدو الحجّةُ الأولى بعرضِها المُضلّل، وقد وُضعت لخدعةِ الناس الذين لا يُميّزون بين ارتباطِ الأفعال في سبيلِ هدفٍ مُعيّن، وخُضوعِ الأشخاص بعضهم لبعض، في إدارةِ الوسائل. في الواقع، لكل هدفٍ، تُحدِّد الطبيعةُ الوسائل، أو يُحدّدُها اللهُ بنفسِه بما يفوقُ الطبيعة؛ أمّا القُدرة على تفعيلِ الوسائل، فمتروكةٌ في كُلّ الأُمَم (بموجب قانون الطبيعة، الذي يمنعُ الناس من مُخالفة وعودِهم)، إلى الحاكم المُطلق المدني.

أمّا حُجّتُه الثانية فهي التالية: إن كلّ دولة (المُفترَضة كاملة ومُعتدّة بذاتها) قادرةٌ على إمرة أي دولةٍ أخرى غيرِ خاضعة لها، وعلى إرغامها على تغيير إدارة الحكم فيها، بل على خلع الأمير وإقامة غيره مكانه، إذا كانت لا تستطيعُ أن تقومَ بغير ذلك للذَّوْد عن ذاتِها ضد الجَوْر الذي يستعدُّ الأميرُ لفرضِه على الشعب؛ فبالأحرى، تستطيعُ الدولة الروحيّة أن تأمُرَ الدولةَ الزمنيّة، وأن تُغيّر إدارةَ حكمِها؛ بوسعها خلعُ الأُمراء، وإقامةُ غيرهم عندما تعجزُ عن الدفاع بطريقة مُختلفة، عن المصالح الروحيّة.

صحيحٌ أن الدولةَ، بُغية الدفاعِ عن نفسِها ضد الظلم، قادرةٌ على أن تقومَ بصورةٍ مشروعة بكلّ ما يقولُه هنا، وقد جرى عرضُ ذلك بما يكفي في كلّ ما سبق. ولو كانَ صحيحاً أيضاً أنه توجدُ اليوم في هذا العالم، دولةٌ مسيحيّة، مُختلفةٌ عن الدولة المدنيّة، سوف يتمكّنُ أميرُ هذه الدولة الروحيّة، إذا ما تعرّضَ للأضرار، أو عند انتفاءِ أي ضَمانةٍ بشأن الأضرار التي قد تحصلُ له في المُستقبل، من الحُصول على التعويض، وضمانةِ أمنِه عبر الحرب. باختصار،

يعني ذلك الخلعَ والقتلَ والإخضاعَ أو تنفيذَ أي عملٍ عدائيٍّ آخر. لكن، وإن قامَ الحاكمُ المُطلق المدني، وبموجبِ السببِ عينه، واستناداً إلى الأضرار المُرتكَبة عينِها، أو المُرتقَبة بخوف، بشنّ الحرب على الحاكم المُطلق الروحي، لن يكونَ ذلك أقلَّ مشروعيّةً: وهذا، على ما أعتقد، يفوقُ ما كان سيستنتجُه الكاردينال بللرمان من اقتراحِه الخاص.

ولكن لا توجدُ دولةٌ روحيّة في هذا العالم: فالأمرُ هو في الواقع كما بالنسبة إلى مَلكوت الربّ، حيثُ كان المسيحُ بنفسِه يقول إنه ليسَ من هذا العالم، بل سيكونُ في العالمِ الآتي، عند القيامة، أي عندما يقومُ الذين عاشوا على طريق الاستقامة وآمنوا بأنه المسيح (على الرغم من موتِ أجسامهم الطبيعيّة)، في أجسامٍ روحيّة. حينئذٍ سوف يُحاكمُ مُخلّصُنا العالم، وينتصرُ على أعدائِه ويُقيمُ دولةً روحيّة؛ في الوقتِ الراهن، وطالما أنه لا يوجدُ بشرٌ على الأرض ذوو أجسادٍ روحيّة، لن توجدَ دولةٌ روحيّة بين الذين لا يزالونَ أجساداً، إلّا إذا أُطلِقَت تسميةُ الدولة على المُبشّرين المُكلّفين بالتعليم، الذين يُهيّئون البشر لاستقبالِهم في ملكوت الربّ: وهذا ما قد سبقَ وأثبتُّ أنه أمرٌ خاطئ.

أمّا الحجّةُ الثالثة فهي التالية: ليس مشروعاً على المسيحيّين التسامُح حيالَ ملكٍ غيرِ مؤمن أو هَرطوقيّ إذا باشرَ باستمالتِهم إلى هَرطَقته أو عدمِ إيمانِه. لكنَّ الحكمَ في مسألة استمالة المَلك أو في عدم استمالتِه لأفراد مَملكته إلى الهرطقة، يعودُ إلى البابا. وبالتالي، يحقّ للبابا تقريرُ ما إذا كان يقتضي خلعُ الأمير أم لا.

على ذلك أجيبُ بأن التأكيدَيْن غيرُ سديدَيْن. في الحقيقة، إذا كان المسيحيّون (أو أفرادُ أي ديانة أخرى)، لا يحتملون ملكَهم، فمهما سنّ القوانين، وإن كانت تخصُّ الدين، فسوف ينتهكونَ عقيدتَهم، ممّا يُخالفُ القانونَ الإلٰهي، الطبيعي والوضعي في آن. كذلك، لا يوجدُ بين الأفراد من يحكمُ في قضيّةِ الهرطقة، إذ وحدَه الحاكمُ المُطلق المدني يحكمُ فيها. في الواقع، ليستِ الهرطقة أكثرَ من رأيٍ خاص، موضوع دفاعٍ شَرِس، بعكس الرأي الذي يأمرُ الشخصُ العام (أي مُمثّل الدولة) بتعليمِه. وبالتالي، جليٌّ أن

الرأيَ المُحدّد عَلناً على أنه واجبُ التعليم، لا يُمكن أن يكونَ هَرطقة؛ والأُمراء الذين يُجيزونَه ليسوا بهراطِقة. في الواقع، ليسَ الهراطقة أكثرَ من أفرادٍ مُصرِّين على الدفاعِ عن عقيدةٍ ممنوعة من حُكّامهم المُطلقين الشرعيّين.

ولكن، وبُغية إثباتِ أنه لا يجوزُ للمسيحيّين أن يتسامحوا مع المُلوك الهراطقة أو غيرِ المؤمنين، يتذرَّع بنصٍّ في سِفر تثنية الاشتراع 17، حيث يمنعُ اللهُ اليهود، عندما يُريدون إقامةَ ملكٍ عليهم، من اختيارِ شخصٍ غريب. ويَستنتجُ من هُنا أن اختيارَ المسيحي لملكٍ غيرِ مسيحي، أمرٌ غيرُ مشروع. وصحيحٌ أن المسيحي الذي التزمَ باستقبالِ مُخلّصِنا على أنه ملكُه، عند عودتِه، سوف يستفزُّ اللهَ إلى أقصى الحُدود إذا اختارَ ملكاً في هذا العالم، يعرف أنه سوف ينتهكُ إيمانَه عبر الترهيب والإقناع. لكن (وفقاً لما يقولُه الكاتب)، هُناك أيضاً خطرٌ في اختيارِ شخصٍ غيرِ مسيحيّ إلى عرشِ الملك، وفي عدم خلعِه بعد اختيارِه. عن ذلك أُجيبُ، إن الخطرَ ليس في عدمِ خلعِه، بل في مشروعيّة خلعِه. فقد يكونُ اختيارُه في بعضِ الحالات على نحوٍ غيرِ عادِل، لكنَّ خلعَه بعدَ اختيارِه ليس عدلاً في أيٍّ من الحالات. في الواقع، سيكونُ الأمرُ على الدوام انتهاكاً للإيمان، وبالتالي مُخالفاً لقانون الطبيعة، الذي هو قانونُ الله الأبديّ. كما أننا لا نقرأ أن عقيدةً كهذه، قد كانت موضوعَ اهتمامٍ لدى مسيحيّي زمَنِ الرُسُل، وزمَنِ الأباطرة الرومان، وإلى حينِ حُصول البابا على السلطة المُطلقة المدنيّة من روما. لكنَّه أجابَ عن ذلك إن قُدامى المسيحيّين لم يخلعوا نيرون، ولا ديوقليتيانُس، ولا يوليانُس (الجاحِد)، ولا فالينس، ولا أيَّ آريوسيّ، بحجّةٍ وحيدة أنهم كانوا يفتقدون إلى القوى الزمنيّة. رُبّما هذا صحيح. لكن، هل افتقدَ إليها مُخلّصُنا، حين استَدعاها فنالَ اثنتي عشرة فرقةً من الملائكة التي لا تزول ولا تُمَسّ لمُساعدتِه في خلعِ القيصر، أو على الأقلّ بيلاطس، الذي سلّمه إلى اليهود ليصلبوه، دونما وجهِ حقّ، ودون أن يَنسُبَ إليه الأخطاء؟ أم إن الرُسُلَ، لو كانوا بحاجة إلى القوّة لخَلع نيرون، لكان من الضروريّ في رسائلِهم إلى المسيحيّين الجُدُد، أن يُعلّموهم (كما فعلوا) إطاعةَ السلطات المُقامة فوقَهم (في

ذلك الزمن، كان نيرون ضمن هذه السلطات)، فكانوا مُلزَمين بإطاعتها، ليس خوفاً من غضبِها، بل بموجب الضمير الحي؟ هل بالإمكان القولُ إنهم لم يُطيعوا فحسب، بل علّموا أيضاً ما لا يُفكّرون به، لأنهم كانوا يفتقدون إلى القوّة؟ وبالتالي، لن يكونَ على المسيحيّين أن يتسامحوا مع أُمرائهم الوثنيّين أو أمرائهم (في الواقع لا أستطيعُ أن أنعتَ بالهرطوقيّ من تكون عقيدتُه عقيدةً عامّة) الذين يسمحون بتعليم الخطأ، بسبب انتفاء القوّة، بل من بابِ الضمير الحيّ. وعندما يتذرَّعُ إضافةً إلى ذلك، لدعمِ فكرةِ سلطة البابوات الزمنيّة، أن القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 6) كان يُعيّن القُضاة، في ظلّ حكم أُمراء تلك الحقَبة الوثنيّين، وهم قُضاةٌ لم يُعيّنْهم هؤلاء الأُمراء أنفسُهم، ليست هذه الحقيقة. في الواقع، لم يَقُم القدّيس بولس سوى بنُصحِهم باختيار بعضٍ من أشقّائهم لفصلِ نزاعاتهم حُبيّاً، بصفة حُكّام، بدل اللُجوء إلى القانون ومثول بعضهم ضد بعضهم الآخر أمامَ القُضاة الوثنيّين. وهذا المبدأ كُلّه إفادة، ومليءٌ بالرحمة، وينبغي تطبيقُه في أفضل الدول المسيحيّة. والخطرُ على الدين بسبب الأفراد الذين يقبلون بأميرٍ وثَنيّ، أو بأميرٍ في حالةِ الخطأ، فمسألةٌ لا تجعلُ من الفرد قاضياً ذا صلاحية. أمّا إذا كانَ على هذا النحو، فسيكونُ أفرادُ رعايا البابوات الزمنيّين قادرين أيضاً على الحكم في عقيدةِ البابا. في الواقع، إن كلَّ أميرٍ مسيحيّ، كما سبقَ وأثبتُّهُ، هو الكاهنُ الأعلى على أفرادِ رعيّتِه، وذلك بدرجةٍ لا تقلُّ عن البابا الذي هو في المرتبةِ عينِها.

أمّا الحُجّةُ الرابعة، فمُستَقاةٌ من اعتمادِ المُلوك، الذي من خلاله يُصبحون مسيحيّين عند تقديم صَوْلجانِهم إلى المسيح، وعندَ وعدِهم بالمُحافظة والذَودِ عن الإيمان المسيحي. وهذا الأمرُ صحيح، لأن المُلوكَ المسيحيّين ليسوا أكثرَ من أفرادٍ من رعايا المسيح، لكنَّهم قادرون على أن يكونوا مُتساوين مع البابا. في الواقع، إنهم الكَهَنَة الأعلى رُتبةً على أفرادِ رعاياهم، وليس البابا أكثر من ملكٍ وكاهن، وإن في روما.

والحُجّةُ الخامسة، مُستمدّة من أقوال مُخلّصِنا: «إرعَ خرافي»، التي كانت تمنحُ كلَّ كاهنٍ السلطةَ التي تُفيدُه، كأن يُطاردَ الذئابَ، أي الهراطقة، وكأن يسجنَ الأكباش إن فَقدوا صوابَهم أو إذا لجأوا إلى تحميل النِعاج بواسطة قُرونهم، كما هو حال المُلوكِ الأشرار (بما فيه أولئكَ المسيحيّون منهم)، وكأن يتمكّنوا من مَنح القطيع الغذاءَ المُلائم. ويَستنتجُ من ذلك أن القدّيس بطرس كان يملكُ هذه السلطات الثلاث التي مَنَحَه إيّاها المسيح. وأُجيبُ عن ذلك قائلاً إن السلطة الأخيرة في مجموعةِ هذه السلطات، ليست أكثرَ من سلطة، أو وصيّة التعليم. أمّا السلطةُ الأولى وهي مُطارَدة الذئاب، أي الهراطقة، فهي التالية (إنجيل القدّيس متّى 7/ 15): «إيّاكم والأنبياء الكذّابين، فإنهم يأتونكم في لباس الخِراف، وهُم في باطِنهم ذِئابٌ خاطفة». وعليه، فالهراطقة ليسوا أنبياء كذّابين، أو في أي حال ليسوا بأنبياء، بل إن (وإذا ما سلّمنا أن لفظة ذئاب تعني الهراطقة) الرُسُل لم يأمروا بقتِلهم، أو إن كان الأمرُ يتعلّق بالمُلوك، لم يأمروا بخلعِهم، بل بالتنبُّه، بالهُروب، وبتفاديهم. كما لم تكن النصيحةُ مُوجّهةً إلى القدّيس بطرس، كما إلى أي من الرُسُل، بل إلى مجموعاتِ اليهود التي كانت تتبعُه في الجبال، وهي بغالبيّتِها مؤلّفةٌ من أفرادٍ غيرِ مُرتَدّين عن الدين، وهي نصيحةُ تحاشي الأنبياء الكذّابين. وبالتالي، لو كانت هذه النصيحةُ تُعطي سلطةَ طردِ المُلوك، فلم تكن ممنوحةً للأفراد فحسب، بل لمن لم يكونوا مسيحيّين على الإطلاق. أمّا القدرةُ على فصلِ الحِملان واحتجازِهم (ويقصدُ هَهُنا المُلوكَ المسيحيّين الذين يرفضون الخُضوعَ للكاهن الروماني)، فقد رفضَ مُخلّصُنا أن يأخذَ هذه السلطة على عاتقِه، في هذا العالم، بل نصحَ بأن يتركَ الحنطةَ والزوان ينموان معاً إلى يوم الدينونة. كما أنه لم يمنحْ هذه السلطة إلى القدّيس بطرس، ولم يمنحْها الأخير إلى البابوات. والقدّيس بطرس والكَهَنَة الآخرون مُلزَمون باعتبار هؤلاء المسيحيّين غير المُطيعين للكنيسة (أي الذين لا يُطيعون الحاكم المُطلق المدني)، بمثابةِ وثنيّين وجُباة. وبالتالي، وطالما أن ما من أحدٍ

يُطالبُ للبابا بالسلطة على الأُمراء الوثنيّين، لا يترتّب على أحد المُطالبة بها على الذين يُعتبرون بمَثابةِ وثنيّين.

لكنَّه يَستنتجُ من سلطة التعليم مُنفردة، سلطةَ البابا القسريّة على المُلوك. فعلى الكاهن (وفقاً لما يقولُه الكاتب) أن يرعى خِرافَه جيّداً؛ وعليه، يستطيعُ البابا، ويجبُ عليه أن يُرغِمَ المُلوكَ على القيامِ بواجبِهم. ويترتّبُ عن ذلك أن البابا، بصفتِهِ راعي المسيحيّين، هو ملكُ المُلوك، وهذا ما يقتضي أن يعترفَ به كلُّ المُلوك المسيحيّين، وإلَّا عليهم أن يأخذوا على عاتقِهم المُهمّة الكَهَنوتيّة العُليا، كُلٌّ في نطاقِ سيادتِهِ الخاص به.

أمّا حُجّتُه السادسة والأخيرة، فترتكزُ على الأمثلة. وعلى هذه الحُجج أُجيبُ. أوّلاً إن الأمثلة لا تُثبتُ أيَّ شيء؛ ثانيّاً إن الأمثلة التي يُعطيها لا تُشبِهُ القانون ولو من ناحية الشكل على الأقّل. ففعلُ يوياداع، الذي قَتَلَ عَثْليا (سِفر المُلوك الثاني 11)، حصلَ إمّا تحتَ سلطة الملك يوآش، وإمّا أنها كانت جريمة مُرَوّعة ارتكبَها عظيمُ الكَهَنة الذي (منذُ انتخابِ الملك شاول) كان فرداً عاديّاً. أمّا فعلُ القدّيس أمبروسيوس الذي ألقى الحَرْم على الامبراطور ثيودوسيوس، (إن كان الأمرُ صحيحاً) فكانَ بمثابةِ جريمةٍ عُظمى. بالنسبةِ إلى البابوات غريغوريوس الأوّل والثاني، وزكريّا، وليون الثالث، فكانت أحكامُهم باطلة، لأنها صدرَت في شأن قضاياهُم الخاصّة؛ أمّا الأفعالُ المُرتكَبة عبر اتّباع عقيدةِ هذه الأحكام، فهي أكبرُ الجرائم (وبخاصّة ما يتعلّقُ بزكريّا) المنسوبة إلى الطبيعة البشريّة. وهذا كافٍ بشأن السلطة الكَهَنوتيّة. ولعلّي كنتُ أكثرَ اختصاراً، ولنسيتُ حُججَ بللرمان، لو كانت حُججَ فردٍ عاديّ، ولم تكُن حُججَ بطلٍ بابويّ ضد جميع الأُمراء الآخرين والدول المسيحيّة.

43

في ما هو ضروري لبلوغ ملكوت السموات[1]

لعلَّ أكثر أسباب الفتنة والحرب الأهليّة في الدول المسيحيّة منذ زمنٍ بعيد، تعود إلى صُعوبة إطاعة الله والإنسان في آن، عندما تتعارض أوامرُهما، وهي صعوبةٌ لم تَلقَ الحلّ الوافي إلى الآن. بديهيّ أنه عند تلقّي أمرَين مُختلفين، وإدراكِنا أن أحدهما هو أمرٌ من الله، يجب أن نطيع هذا الأمر وليس ذاك، وإن كان ذلك الأمرُ آتياً من الحاكم المُطلق النظامي (الملك أو المجموعة ذات السلطة المُطلقة) أو من أبيه. وبالتالي، تكمن الصعوبةُ في أن البشر، عندما يكونون مأمورين باسم الله، يجهلون في حالاتٍ عديدة ما إذا كان الأمرُ يأتي من الله، أو ما إذا كان مَن يُعطي الأمر، يُسيء استخدامَ اسم الله في أي هدفٍ

(1) إن الخلاصَ يستلزم بالضرورة الإيمان «بالقاعدة» الوحيدة التالية : يسوع هو المسيح. هذا هو الاقتراح الأوّل والضروريّ، الذي يفتح المجال أمام جميع أنواع التفسيرات الخاصّة؛ لكن، وفي النظام العام (المدني)، ستُحدّد الشرائع الكنسيّة الموضوعة من السلطة المُطلقة المعاني. فإذا لم يكن ملكوت الربّ في هذا العالم، كما عرض هوبز الموضوع بالتفصيل، من الواضح أن تتلخّص الديانة المسيحيّة بقانون إيمان بمُنتهى الدقّة، لأن الإيمان اختياري في الدولة المسيحيّة. لذلك، ستكون الديانة على غرار عبارة «كما لو أن»: فبُغية قُبوله في ملكوت السماوات، على الفرد أن يرضخ للحاكم المُطلق في الملكوت الأرضي، ويتصرّف كما لو أن يسوع هو المسيح، لأن هذا ما يجب أن يُظهره - دون أن يكون مُلزماً بالإيمان به.

خاص. في الواقع، وكما كان يوجد في كنيسة اليهود عددٌ من الأنبياء الكذّابين، الذين كانوا يبحثون عن اجتذابِ تأييدِ الناس عبرَ اختلاقِ الأحلام والرؤى، كذلك، وُجِد في كنيسة المسيح، عُلماء كذّابون يُحاولونَ اجتذابَ تأييدِ الناس عبر العقائد الغريبة والخاطئة، باحثين في ذلك (وهذه هي طبيعة الطُموح) عن بسط حكمِهم عليهم لمصلحتهم.

لكنَّ الصُعوبةَ في إطاعةِ الله والحاكم المُطلق المدني على الأرض في آن، غيرُ موجودة بالنسبة إلى أولئك القادرين على التمييز بين ما هو ضروريّ وما ليس ضروريّاً لدخول ملكوت الله. في الحقيقة، لو كانت أوامر الحاكم المُطلق المدني ذات مضمونٍ يسمح بإطاعتها دون خيانة الحياة الأبديّة، لكان عصيانُها جوراً؛ ولعلَّ تعليم الرسول هذا هو في مكانه عندما طلبَ من الخُدّام أن يُطيعوا أسيادهم في كلّ الأمور، وعندما طلبَ من الأطفال أن يُطيعوا أهلَهم في كلّ الأمور. وكذلك الأمر في تعليم مُخلّصنا الذي قال عن الكَتَبة والفريسيّين إنهم يجلسون على كُرسيّ موسى، لذلك ستكون كلّ أقوالهم مُطاعةً ومُنفّذة. بالمُقابل، وإذا كان الأمرُ ذا مضمون تؤدّي إطاعتُه إلى الإدانة بالموت الأبديّ، فستكون إطاعتُه جنوناً، ولنصيحة مُخلّصنا مكانتُها هنا (إنجيل القدّيس متّى 10/ 28): «لا تخافوا الذين يقتلون الجسد ولا يستطيعون قتل النفس...» وبالتالي، على البشر كافة الذين يُريدون في آن تفادي العُقوبات المفروضة في هذا العالم بسبب عِصيانهم حاكمهم المُطلق الأرضي، وتلك التي سوف تُفرض في العالم الآتي، بسبب عدم إطاعتهم للّه، أن يطّلعوا على ما هو ضروريّ وغير ضروريّ للخلاص الأبديّ.

فكُلُّ ما هو ضروريٌّ للخلاص مُتوافر في فضيلتين: الإيمان بالمسيح وإطاعة القوانين[2]. فلو كانت الأخيرة كاملة، لكانت كافية. ولكن، وطالما أننا

(2) بهذه الطريقة يجعل هوبز من الدين المسيحي ديناً مدنياً في الدولة الدُنيويّة: عبر تعيين هاتين «الفضيلتين»، الإيمان بالمسيح وإطاعة القوانين.

جميعاً مُذنبون لعلّة عدم الإطاعة حيال قانون الله، ليس منذُ الأصل عبر آدم فحسب، بل حالياً عبر انتهاكاتنا الخاصّة؛ فالطاعةُ مطلوبةٌ منّا حالياً بالنسبة إلى الزمن المُتبقّي، والمطلوبُ أيضاً هو غفران الخطايا للزمن الماضي، وهو يُشكّل مكافأةً لإيماننا بالمسيح. أمّا عدمُ فرضِ شروطٍ أُخرى للخَلاص، فظاهرٌ من خلال كون ملكوت السماوات غير مُقفلٍ أمام أحد سوى أمام الخَطأة، أي مَن يعصون القانون وينتهكونه، كما أنه غيرُ مُقفَلٍ أمام التائبين والمؤمنين بكلّ المواد الجوهريّة في الإيمان المسيحي الضروريّة للخلاص.

هذا وإن الطاعة التي يطلبُها منّا الله، وهو الذي يقبلُ الإرادة بشأن جميع الأفعال، بدلاً من الفعلِ عينِه، تُشكّل مجهوداً جديّاً في سبيل طاعتِه؛ وقد تحملُ تسمياتٍ تُساوي بمعناها معنى المجهود. وبالتالي، فإن الطاعة تحمل أحياناً تسميةَ الشفقة والمحبّة، لأنهما تُرتّبان إرادةَ الطاعة. ويجعل مُخلّصنا بنفسه من مَحبّة الله ومَحبّة الآخرين، إتماماً للقانون في كُليّته. هذا وتحملُ الطاعةُ أحياناً تسميةَ الاستقامة، لأن الأخيرة ليست سوى إرادة إعطاء كلّ شخص خاصّته، أي إرادة إطاعة القوانين؛ أحياناً أيضاً تحملُ تسميةَ التوبة، لأن فعل الندم يؤدّي إلى الابتعاد عن الخطيئة، وهذا ما يُساوي عودةَ الإرادة إلى الطاعة. وبالتالي، كلُّ من يودُّ، دونما خوف، تحقيق وصايا الله، أو كلُّ من يتوبُ فعلاً عن انتهاكاتِه، أو يُحبّ اللهَ من أعماق قلبِه، ويُحبّ قريبَه كما يُحبّ ذاتَه، هو الذي يملك الطاعة الضروريّة لقبوله في ملكوتِ الله؛ فلو كان اللهُ يفرض البراءةَ التامّة، لما كان مُمكناً تخليص أي جسد.

ولكن، ما هي الوصايا التي أعطانا الله إيّاها؟ هل هذه القوانين كافة التي قدّمها اللهُ إلى اليهود بواسطة موسى، هي وصايا الله؟ ولو كانت على هذا النحو، لماذا لم يتمّ إعلام المسيحيّين بضرورة إطاعتِها؟ وإن لم تكن على هذا النحو، ما هي القوانين الأخرى التي تُساوي وصايا الله، إضافةً إلى قانون الطبيعة؟ في الحقيقة، لم يمنحْنا المسيحُ مُخلّصنا قوانينَ جديدة، بل نصحَنا باحترام القوانين التي نخضعُ لها، أي قوانينَ الطبيعة، وقوانينَ حُكّامنا المُطلقين.

وهو لم يُنتِج أيضاً قوانينَ جديدة لليهود، في عِظته على الجبل، بل عرضَ فقط قوانينَ موسى، التي كانوا خاضعين لها في السابق. وبالتالي، ليست قوانين الله أكثر من قوانين طبيعيّة، ومن أهمّها أنه لا يجوز أن ننتهكَ إيمانَنا، أي وصيّةَ إطاعةِ حُكّامنا المُطلقين المدنيّين الذين أقمناهُم علينا بدرجة أعلى، بموجب ميثاق نتبادله معاً. وقانون الله هذا الذي يأمرُ بإطاعةِ القانون المدني، يأمرُ بالتالي بإطاعة تعاليم العهد القديم كافة، التي (كما أثبتُّه في الفصل السابق) ليست بقوانين، سوى حيثُما أرادَها الحاكم المُطلق المدني على هذا النحو، وحيثُما لم يُرِدْها على هذه الصورة، فهي مُجرّد نصيحة نستطيعُ رفضَ إطاعتها على مسؤوليّتنا الخاصّة، دون أي جَور في ذلك.

بعد عرض نوع الطاعة الضروريّة للخلاص، والمُستفيدين منها، يجب النظر، بالنسبة إلى الإيمان، في موضوعِ إيماننا وسببِه؛ كما يقتضي النظر في الموادّ والنقاط التي تستوجب ضرورة الإيمان بها من الذين سيستفيدون من الخلاص. بدايةً، وبالنسبة إلى الأشخاص الذين نؤمن بهم، ولأنه يستحيلُ الإيمانُ بأي شخص، قبل الاطّلاع على ما يقولُه، من الضروريّ أن نكونَ قد أصغينا إلى حديث الشخص موضع إيماننا. وبالتالي فالشخصُ الذي آمن به إبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى والأنبياء، كان الله بنفسه، الذي كان يُحدّثهم بطريقة تفوق الطبيعة. هذا وإن الشخص الذي كان يؤمنُ به الرُسُل والتلاميذ الذين كانوا مع المسيح، كان مُخلّصَنا نفسَه. أمّا أولئك الذين لم يتكلّم إليهم على الإطلاق الله الآب، ولا مُخلّصنا، فلا يجوز القول إن الشخص الذي كانوا يؤمنون به هو الله. لقد كانوا يؤمنون بالرُسُل، وبعدَهم بالكَهَنَة وعُلماء الكنيسة الذين أوصوا بتاريخ العهد القديم والجديد لإيمان أولئك؛ بحيث إن إيمان المسيحيّين مُنذ زمنِ مُخلّصِنا كان مُرتكزاً في البداية على سمعة كَهَنَتِهم، وبعدَها على سلطة الذين أدخلوا العهد الجديد والقديم بمثابة قاعدة إيمان- الأمر الذي عجز عن فعله أحدٌ باستثناء الحُكّام المُطلَقين المسيحيّين، الذين هم أعلى الرُعاة درجةً، والأشخاص الوحيدون الذين يتكلّمون حالياً باسم الله، عدا الذين

يُكلّمهم الله في أيّامنا بواسطة أصوات تفوق الطبيعة. وطالما أنه يوجدُ العديدُ من الأنبياء الكذّابين المُنتشرين في العالم، على الناس أن يختبروا الأرواح (كما يُحذّرنا القدّيس يوحنّا في الرسالة الأولى 4/ 1) لمعرفة عمّا إذا كانت من عند الله. وبناءً عليه، وطالما أن التمعّن في العقائد يرتبط بالكاهن الأعلى درجةً، فإن الشخصَ الذي يجب أن يؤمنَ به كلّ الذين لا يملكون وحياً خاصّاً، هو (في كلّ الدول) الكاهن الأعلى درجةً، أي الحاكم المُطلق المدني.

هذا وإن الأسباب التي تجعل البشر يؤمنون بأي عقيدة مسيحيّة عديدة. فالإيمان، هو في الواقع عطاءٌ من الله، ويعمل الله عليه لدى كلّ فرد عبر وسائل يعتبرُها جيّدة. أمّا السبب المُباشر الأكثر رواجاً لإيماننا، بشأن هذه النقطة أو تلك من الإيمان المسيحي، فهو اعتقادُنا أن العهدَ القديم هو كلمةُ الله. ولكن، لماذا نعتقدُ أن العهدَ القديم هو كلمةُ الله، فمسألةُ موضوعُ نقاشٍ حاد، كما هو حالُ جميع الأسئلة المطروحة بشكل سيّئ. فالسؤال الصحيح ليس لماذا نعتقد ذلك الأمر؟ بل كيف نعلم ذلك الأمر؟ كما لو أن الاعتقاد والمعرفة يُشكّلان أمراً واحداً. حينئذٍ، وبينما يُركّز بعضهم معرفتَهم على عدم معصوميّة الكنيسة، والآخرون على شهادةٍ صادرة عن منطق شخصي، لا يُبرهن هؤلاء أو أولئك ما يزعمونَهُ. في الحقيقة، كيف السبيل إلى معرفة عدم معصوميّة الكنيسة، سوى عبر معرفة عدم معصوميّة الكتاب المُقدّس بدايةً؟ أو كيف يستطيع أحدٌ أن يعرف إذا ما كان منطقُه الشخصيّ ليس ذلك الإيمان الذي يرتكز على سلطة أسياده وحججهم، أو إلى الاعتداد بمواهبِهِ الخاصّة؟ على أي حال، لا يوجد شيءٌ في الكتاب المُقدّس يؤدّي إلى استنتاج معصوميّة الكنيسة، والاحتمال أدنى بشأن معصوميّة أي كنيسة خاصّة، وهو أدنى بكثير بشأن معصوميّة أي فرد.

بالتالي، من البديهيّ أن المسيحيّين لا يعلمون، بل يعتقدون فقط أن الكتاب المُقدّس هو كلمةُ الله، وأن الوسيلةَ التي يرتأيها اللَه عادةً لحَملهم على الإيمان، مُطابقةٌ لوسيلة الطبيعة، بمعنى أنها آتية من أسيادهم. هذه هي عقيدةُ القدّيس بولس بشأن الإيمان بصورة عامّة (رسالة القدّيس بولس إلى أهل روما

10/ 17): «فالإيمان إذاً من السماع...»، ويعني ذلك أن نُصغيَ إلى رُعاتنا الشرعيّين. ويقول أيضاً (في الآيات 14-15): «وكيف يَدْعونَ من لم يؤمنوا به؟ وكيف يؤمنون بمن لم يسمعوه؟ وكيف يسمعونه من غير مُبشّر؟ وكيف يُبشِّرون إن لم يُرسَلوا؟...» من هُنا، بديهيّ أن السبب العادي للإيمان، الذي من خلاله يُشكّل الكتاب المُقدّس كلمةَ الله، هو عينُه سببُ الإيمان بكلّ المواد الجوهريّة الأُخرى في إيماننا، كسماع المُخوّلين والمُعيّنين من القانون لأجل تثقيفنا، على غرار أهلنا في منازلهم، وكَهَنَتِنا في كنائسنا، وهذا ما تجعله التجارب أكثرَ وضوحاً. فهل نجدُ أي سببٍ آخر؟ لماذا يؤمنُ الجميع في الدول المسيحيّة، أو يُجاهرون بإيمانهم بأن الكتاب المُقدّس هو كلمةُ الله، وأنه في الدول الأخرى، من يؤمنون بذلك هم قلّة؟ لأن هذا ما يجري تعليمُه في الدول المسيحيّة منذ الطفولة، بينما يجري تعليمُ أمورٍ أخرى في أماكن أخرى؟

ولكن، وإذا كان التعليمُ سببَ الإيمان، لماذا لا يؤمنُ الجميع؟ لذلك، من المؤكّد أن الإيمانَ عطاءٌ من الله والله يُعطيه لمن يشاء. ولكن، وطالما أن المُستفيدين من هذا العطاء قد تلقّوه بواسطة الأسياد، سيكون سببُ الإيمان المُباشر هو الإصغاء. ففي المدرسة عينِها، وحيث يطالُ العلمُ العديد، يستفيدُ بعضهم ولا يفعلُ الآخرون: فسببُ التعلّم لدى من يستفيد منه هو المُعلّم؛ ومع ذلك، لا يُستنتج من ذلك أن التعلّم ليس موهبةً من الله. فكلّ الأمور الجيّدة آتية من الله، ومع ذلك، لن يتمكّن المُتعلّمون من القول إنهم مُلهَمون، لأن ذلك يُرتّب موهبةً خارقة الطبيعة، وتدخّلاً مُباشراً ليد الله؛ ومَن يدّعي ذلك، مُدّعياً صفة النبوءة، سيكون موضوعَ مُراقبة من الكنيسة.

ولكن، إذا كان البشر يعلمون أو يعتقدون أو يُسلّمون بأن الكتاب المُقدّس هو كلمةُ الله، وإذا قمتُ بالاستناد إلى بعض فقرات الكتاب المُقدّس الخالية من الغُموض، بإظهار مواد الإيمان الجوهريّة الضروريّة دون غيرها للخلاص، حينئذٍ سوف يعلم ويعتقد ويُسلّم هؤلاء البشر، بهذه المواد عينِها.

ولعلّ المادّةَ الوحيدة الجوهريّة من الإيمان التي يجعلها الكتاب المُقدّس

بلا قيد أو شرط ضروريّةً للخلاص هي التالية: أن **يسوع هو المسيح**. فمن خلال اسم المسيح، يُفهَم الملك الذي وعد به الله سابقاً، عبر أنبياء العهد القديم، والذي كان سيرسُله إلى العالم ليسود (على اليهود، كما على الأُمَم الأخرى التي قد تؤمنُ به) تحت سلطته، إلى الأبد، فيمنحهم الحياة الأبديّة المفقودة بسبب خطيئة آدم. بعد إثبات ذلك عبر الكتاب المُقدّس، سوف يَجري عرضُ متى وأين تكونُ الموادُ الأُخرى من الإيمان ضروريّةً.

هذا وبُغية إثبات أن الإيمان بالمادّة القائلة إن يسوع هو المسيح، هي مُجمَل الإيمان المطلوب للخَلاص، ستكون حجّتي الأولى مُستمدّة من هدف الإنجيليّين، الذي كان عند وصف حياة مُخلّصِنا، وضعَ مادّة الإيمان الجوهريّة الوحيدة هذه: يسوع هو المسيح. هذه هي خُلاصةُ إنجيلِ القدّيس متّى: إن يسوع كان من نسل داود؛ وقد وُلد من عذراء، ممّا يدل على أنه المسيح الصادق؛ وإن الماجوس أتوا لمُباركتِه على أنه ملكٌ على اليهود؛ وإن الملك هيرودس أراد قتلَه للسبب عينه؛ وإن يوحنّا المعمدان أعلنه ملكاً؛ وإنه بشّر بنفسه، وعبر رُسُله أنه كان ذلك الملك؛ وإنه علّم القانون، ليس بصفة كاتب، بل كرجل سلطة؛ إنه شفى من الأمراض بواسطة أقوالِه فقط، وحقّق مُعجزاتٍ أخرى، جرى التوقّع أن المسيح سيقومُ بها؛ إن الجمهورَ هتفَ له على غرار الملك عند دُخوله أورشليم؛ إنه نبّه مُسبقاً أنه يقتضي أخذ الحذر من كلّ الآخرين الذين سيدّعون أنهم المسيح؛ إنه قُبض عليه، وأتّهم وأُعدِم لأنه قال إنه ملك؛ إن سبب إدانتِه المكتوب على الصليب، كان أنه **يسوع الناصريّ، ملك اليهود**. وكلُّ ذلك لا يهدف سوى إلى ما يلي: يقتضي على البشر أن يؤمنوا بأن يسوع هو المسيح. هذا ما كان عليه هدفُ إنجيل متّى. لكنَّ هدفَ الإنجيليّين جميعهم، (كما نلتمس ذلك عبر قراءتهم) كان عينَه. وبالتالي، كان هدف الإنجيل بأكملِه هو وضعُ هذه المادّة الوحيدة. وقد جعل منها القدّيس يوحنّا خُلاصتَه بشكلٍ صريح (إنجيل القدّيس يوحنّا 20/ 31): «وإنما كُتِبَت هذه لتؤمنوا بأن يسوع هو المسيح ابن الله...».

أمّا حُجّتي الثانية، فمُستمدّة من عِظات الرُسُل بينما كان مُخلّصُنا يعيش على الأرض وبعد صُعوده. فقد أُرسِل الرُسُل في زمن مُخلّصِنا (إنجيل القدّيس لوقا 9/ 2) للتبشير بملكوت الله. في الحقيقة، لم يُعطهم هذا المقطع، كما لم يُعطهم المقطع الوارد في إنجيل القدّيس متّى 10/ 7 مهمّةً أخرى غير تلك القائلة: «وأعلِنوا في الطريق أنْ قدِ اقترب ملكوتُ السماوات». وبعباراتٍ أخرى أن يسوع هو المسيح، الملك الآتي. أمّا أن يكون تبشيرُهم بعد صُعوده هو أيضاً عينُه، فهذا ما هو واضح في أعمال الرُسُل 17/ 6-7 : «... فجرّوا ياسون وبعضَ الإخوة إلى قُضاة المدينة يصيحون: هؤلاء الذين فتنوا الدنيا هم الآن ها هنا يُضيفهم ياسون، وهؤلاء كلّهم يُخالفون أوامرَ قيصر إذ يقولون بأن هناك ملكاً آخر هو يسوع»؛ وأيضاً في الآيتين 2 و3 من الفصل عينه، حيث قيل: «فدخل عليهم بولس كعادتِه، فخاطبَهم ثلاثةَ سُبوت، مُستنداً إلى الكُتب، يشرح لهم مُبيّناً كيف كان يجب على المسيح أن يتألّم ويقومَ من بين الأموات، وأن يسوعَ الذي أُبشّركم به هو المسيح».

أمّا الحجّةُ الثالثة، فمُستَمدّة من مَقاطع الكتاب المُقدّس حيث أُعلِنَ أن مُجمل الإيمان المطلوب للخَلاص هو إيمانٌ يَسير. في الواقع، لو كانت جميع العقائد المُلَقّنة حالياً بشأن الإيمان المسيحي التي تَحظى بتأييد فكريّ داخليّ (بينما يُشكّل معظمُها موضوعَ جِدال)، ولو كان هذا التأييد ضروريّاً للخَلاص، لكان الانتسابُ إلى الدين المسيحيّ من أصعب الأمور. فاللصّ، عند طلبِه المَغفرة على الصليب، لم يكن ليستفيدَ من الخلاص، لأنه طلبَ من المسيح أن يذكرَه عند دُخول الأخير إلى مَلكوتِه، وهو قولٌ يُفيد أنه لم يؤمن سوى بالمادّة القائلة بأن يسوع هو الملك. كما لا يجوز القول (كما هو الحال في إنجيل القدّيس متّى 11/ 30) إن نيرَ المسيح لطيف وحملَه خفيف؛ كما لا يجوز القول أيضاً إن الصِغارَ مؤمنون به (إنجيل القدّيس متّى 18/ 6). كذلك، لم يكن بوسع القدّيس بولس أن يقول (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل قورنتس 1/ 21): «... حَسُنَ لدى الله أن يُخلّص المؤمنين بحماقة التبشير»؛ كما أنه لم يكن ليستفيدَ من الخلاص هو بنفسه، كما أن يُصبح عالماً كبيراً من عُلماء الكنيسة،

هو الذي لم يُفكّر يوماً في مسألة تحوّل مادّتي الخبز والخمر إلى جسد ودم يسوع المسيح، ولا في مسألة المَطهَر، ولا في عددٍ آخر من المواد المَفروضة حالياً.

والحجّةُ الرابعة مأخوذةٌ من مَقاطعَ واضحة، بحيثُ لا تحمل أي نقاش في شأن تفسيرِها. وعليه، نجد أوّلاً في إنجيل القدّيس يوحنّا 5/ 39 ما يلي: «تتصفّحون الكُتب تظنّون أن لكم فيها الحياة الأبديّة فهي التي تشهد لي». فيتحدّث مُخلّصُنا هُنا عن نُصوصِ العهد القديم دون سواها، طالما أن اليهود في تلك الفترة لم يكونوا قادرين على البحث في نُصوص العهدِ الجديد، إذ لم تكن مُدوّنة. وعليه، لا علاقة للعهد القديم بالمسيح، سوى من خلال العلامات التي سوف يعلمُ بها البشر أنه هو الآتي: لذلك سيكون فرعاً من فُروع داود، وسوف يولَد في بيت لحم من عذراء؛ سوف يقوم بمُعجزاتٍ عديدة، وهكذا دواليك. وعليه، فإن الإيمانَ بأنه كان يسوع، أمرٌ كافٍ للحياة الأبديّة: لكنَّ ما هو أكثرُ من كافٍ ليس ضروريّاً؛ وبالتالي، أيُّ مادّةٍ لن تكونَ مطلوبةً. وهناك أيضاً ما قيل (إنجيل القدّيس يوحنّا 11/ 26): «وكلّ من يحيا ويؤمن بي لن يموت أبداً...». بناءً عليه، الإيمانُ بالمسيح هو إيمانٌ كافٍ للحياة الأبديّة، وبالتالي، فإن المزيد من هذا الإيمان لن يكون ضروريّاً. فالإيمان بيسوع، والإيمان بأن يسوع هو المسيح، هما أمرٌ واحد والأمرُ عينُه، كما يبدو ذلك عبر الآيات التالية مُباشرةً. في الواقع، عندما قال مُخلّصنا لمرتا (إنجيل القدّيس يوحّنا 11/ 26-27): «... أتؤمنين بهذا؟ قالت له: نعم، يا ربّ، إني أُؤمن بأنك المسيحُ ابنُ الله الآتي إلى العالم». وبالتالي فإن هذه المادّة وحدها كافية للحياة الأبديّة؛ وما هو أكثرُ من كافٍ ليس ضروريّاً. ثالثاً، ما قيل في إنجيل القدّيس يوحنّا 20/ 31: «وإنما كتبتُ هذه لتؤمنوا بأن يسوعَ هو المسيحُ ابن الله، ولتكونَ لكم إذا آمنتم الحياة باسمه». وهنا، فإن الإيمان بأن يسوع هو المسيح، هو إيمانٌ كافٍ للحُصول على الحياة، وعليه لن تكون أي مادّة أخرى ضروريّة. رابعاً، في رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 4/ 2: «وما تَعرِفون به روحَ

الله هو أن كلَّ روحٍ يشهدُ ليسوعَ المسيح الذي جاء في الجسد كان من الله». وفي رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 5/ 1: «كلُّ من آمن بأن يسوع هو المسيح فهو مولودٌ للّه»...؛ وفي الآية 5: مَن الذي غلبَ العالم إن لم يكن ذاك الذي آمن بأن يسوع هو ابنُ الله؟». خامساً، في أعمال الرُسُل 8/ 36-37: وبينما هما سائران على الطريق، وصلا إلى ماء، فقال الخصيّ: «هذا ماء، فما يمنع أن أعتمد؟» فقال فيليبّس: «يجوز ذلك إن كُنت تؤمن من كلّ قلبك. فأجاب: إني أؤمن أن يسوع المسيح هو ابنُ الله». فالإيمان بهذه المادّة، كافٍ للمعموديّة، أي لقُبولنا في ملكوت الله، وبالتالي فهو وحدُه ضروريّ. وبصورة عامّة، وفي جميع المقاطع التي قال فيها مُخلّصُنا لأحدهم، إيمانُك خلّصك، يعود السببُ وراء هذا القول، إلى الإقرار الذي يُرتّب مُباشرةً أو غير مُباشرةٍ الإيمان القاضي بأن يسوع هو المسيح.

بالنسبة إلى الحجّة الأخيرة، إنها مأخوذةٌ من مقاطعَ حيث وُضعت هذه المادّة بمثابةِ ركيزة للإيمان. في الواقع، من يؤيّد هذه الركيزة، سوف يَنالُ الخلاص. وأوّلُ هذه المقاطع هو في إنجيل القدّيس متّى 24/ 23-24: «فإذا قال لكم عندئذٍ أحدٌ من الناس: «ها هوذا المسيح هنا، بل هنا»، فلا تُصدّقوه. فسيظهر مُسحاء دجّالون وأنبياء كذّابون، يأتون بآياتٍ عظيمة وأعاجيب حتى إنهم يُضلّون المُختارينَ أنفسَهم لو أمكن الأمر». نرى هنا أن هذه المادّة القائلة بأن يسوع هو المسيح، يجب أن يؤخَذَ بها، حتى لو كان من يُعلّم عكس ذلك، يُحقّق أعاجيبَ كُبرى. ثانياً، هُناك رسالة القدّيس بولس إلى أهل غلاطية 1/ 8: «فلو بشّرناكم نحن أو بشّركم ملاكٌ من السماء، فليكن محروماً!». لكنَّ الإنجيل الذي بشّر به القدّيس بولس والرُسُل الآخرون لم يكن يقوم سوى على المادّة التالية: يسوع هو المسيح. وبالتالي، وبُغية الإيمان بهذه المادّة، يجب دحضُ سلطةِ الملاك الآتي من السماء، كما سلطةِ أي شخص فانٍ، إن بشّر بعكسِ ذلك. هذه هي المادّة الجوهريّة في الإيمان المسيحي. وهناك مَقطع ثالث مُتوافر في رسالة القدّيس يوحنّا الأولى 4/ 1: «أيّها الأحبّاء، لا تركنوا إلى كلّ روح

بل اختبروا الأرواح لتروا هل هي من عند الله ...» يُظهر كلُّ ذلك دون ريب أن هذه المادّة هي المِعيار والقاعدة التي من خلالها يجري تقييم ودراسة الموادّ الأخرى كافة. فهي وحدها الجوهريّة. والمقطع الرابع متوافر في إنجيل القدّيس متّى 16/ 16، حيث، فبعد أن بشّر القدّيس بطرس بهذه المادّة قائلاً لمُخلّصنا «... أنت المسيح ابن الله الحيّ»، أجابه مُخلّصنا قائلاً (الآية 18): «... أنت صخرٌ وعلى الصخر هذا سأبني كنيستي...». وأستنتجُ من هُنا أن هذه المادّة هي الركيزة التي قامت عليها عقائدُ الكنيسة الأخرى كُلّها. هذا وإن المقطعَ الخامس هو التالي، (رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل كورنتس 3/ 11-15): «أمّا الأساس، فما من أحدٍ يستطيع أن يضع غير الأساس الذي وُضع، أي يسوع المسيح. فإن بنى أحدٌ على هذا الأساس بناءً من ذهب أو فضّة أو حِجارة كريمة أو خشب أو هَشيم أو تبن، سيظهر عملُ كلّ واحد، فيومُ الله سيعلنهُ، لأنه في النار سيكشف ذلك اليوم، وهذه النار ستمتحنُ قيمةَ عملِ كلّ واحد. فمن بقيَ عملُه الذي بناه على الأساس نال أجرَه، ومن احترقَ عملُه كان من الخاسرين، أمّا هو فسيخلُص، ولكن كمن يخلُص من خلال النار». ضمن هذه الألفاظ، بعضُها بسيطٌ وسهلُ الفهم، وبعضها الآخر استحضاريٌّ وصعبُ الفهم. انطلاقاً من الألفاظ السهلة، يجوز الاستنتاج أن الكَهَنَة الذين يُعلّمون هذا «الأساس»، ومفادُه أن يسوع هو المسيح، وإن استخلصوا منه نتائج خاطئة (والبشر جميعهم مُعرّضون للخطأ)، فإن بوسعِهِم على الرغم من ذلك نيلَ الخلاص. كما يستطيعُ أيضاً أولئك الذين ليسوا كَهَنةً، بل يُصغون إلى كَهَنتهِم الشرعيّين، فيؤمنون بما يُعلّمهم إيّاه الأخيرون، نيلَ الخلاص. وبالتالي، فإن الإيمانَ في هذه المادّة كافٍ، ولا توجدُ مادّةُ إيمانٍ أخرى مطلوبة بصورةٍ ضروريّة للخلاص.

بالنسبة إلى القسم الاستحضاريّ، فإن النار ستمتحنُ قيمةَ عملِ كلّ واحد، وهم أيضاً سيخلصون كمن يخلص من خلال النار. وهذا ما لا يتنافى مع النتيجة التي استخلصتُها انطلاقاً من الألفاظ البسيطة. وحيث إنه بالاستناد إلى هذا المقطع، جاز استخلاصُ ذريعةٍ لصالحِ نار المَطهر، سوف أقترحُ تفسيراً

بشأن معنى هذه العقائد موضوع الجَدَل، المُتعلّقة بخلاصِ البشر من خلال النار. ويبدو أن الرسولَ هنا يتطرّق إلى النبي زكريّا (سِفر زكريّا 13/ 8-9)، الذي، عند حديثه عن إحياء ملكوت الله قال: «ويكون في كلّ أرض، يقول الربّ إن ثلثين منها ينقرضان ويهلكان والثلث يُبقى عليه فيها فأُدخل هذا الثلث في النار وأَصهره صهرَ الفضّة وأمتحنُه امتحانَ الذهب هو يدعو باسمي وأنا أستجيبُه». فيومُ الدينونة (رسالة القدّيس بولس الثانية 3/ 7-10-12) هو يومُ إحياء ملكوت الله، وعن هذا اليوم، قال القدّيس بطرس إنه سيحصل هلاكُ العالم حيث يهلك الكافرون؛ أمّا الذين ينجون ويُخلّصهم الله، فسوف يَعبرون النار، دون عقَبات (وكما يُصهَر الذهبُ والفضّةُ من الشوائب عبر النار)، سوف يجري تطهيرُهم من عبادتهِم للأصنام، وتأهيلُهُم للاستنجاد باسم الله الحقيقي. فالقدّيس بولس يتطرّق إلى هذه الفكرة عند قولِه إن ذلك اليوم (أي يوم الدينونة، اليوم الكبير الذي يأتي فيه مُخلّصُنا لإحياء ملكوت الله في إسرائيل) سيمتحنُ عقائدَ كلّ فرد، عبر الحكم على نوعيّتها، أكانت من ذهب، من فضّة، من أحجارٍ كريمة، من خشب، من قشّ أم من حشيش. بعد ذلك، سوف تُدان عقائدُ من استخلصوا نتائجَ خاطئة من الأساس الحقيقي؛ مع ذلك، سوف يستفيدون من الخَلاص، ويعبرونَ بسلام هذه النار الشاملة، ويعيشون إلى الأبد، بُغية الاستنجاد باسم الله الحقيقي والواحد. فلا يوجدُ في هذا التفسير ما يتعارض مع ما تبقّى من الكتاب المُقدّس، كما لا يوجد ما يُظهر نيرانَ المَطهر.

ولكن، قد نتساءل عمّا إذا كان ضروريّاً للخلاص، الإيمانُ بأن الله هو كُليّ القدرة، وخالقُ العالم، وأن يسوعَ المسيح قامَ من بين الأموات، وأن البشر كافة سوف يقومون من بين الأموات في اليوم الأخير، كما من الضروريّ الإيمان بأن يسوع هو المسيح. على ذلك أُجيبُ أن هذه الموادّ ضروريّة، وأن هُناك المزيد من المواد الضروريّة: لكن، وطالما أنها مشمولة في تلك المادّة الوحيدة، سيكون استنتاجُها بشيءٍ من الصعوبة. في الواقع، من لا يرى أن المؤمنين بأن يسوع هو ابن إلٰه إسرائيل، علماً بأن للإسرائيليّين إلٰهٌ خالق كُليّ

القدرة على كلّ الأشياء، يؤمن بموجب ذلك أن الله هو الخالق الكُليّ القدرة للأشياء كافة؟ أم كيف يمكن الاعتقاد أن يسوع هو الملك الذي سيسود إلى الأبد، ما لم نؤمن أنه أيضاً قام من بين الأموات - طالما أن الميت لا يستطيع تنفيذ مهمّةِ الملك؟ باختصار، من يتوقّف عند هذا الأساس، أن يسوع هو المسيح، يَدعم بصراحة كلّ ما ينتج عنه على وجهٍ مُصيب، ويَدعم ضمنيّاً كلّ ما يترتّب عليه، على الرغم من أنه لن يكون حذقاً بما يكفي لتمييز النتائج. وبالتالي، أعتبرُ صائبةً مسألةَ الإيمان بهذه المادّة الوحيدة التي هي إيمانٌ كافٍ، بالنسبة إلى التائبين، بُغية حُصولِهم على غُفران الخطايا، وبالتالي على دُخولهم إلى مَلكوت السماوات.

وبعد أن أظهرتُ أن كلَّ الطاعةِ المطلوبة للخلاص تقوم على إرادةِ إطاعة قانون الله، أي على التوبة، وأن كلَّ الإيمان المطلوب لهذا الخلاص عينِه، مشمولٌ بهذه المادّة، القائلة بأن يسوع هو المسيح، سوف أذكرُ مقاطعَ الإنجيل التي تُثبت أن كلّ ما هو ضروريٌّ للخلاص موجودٌ في هاتين النقطتين مُجتمعتَين. فأولئك الذين بَشّرهم القدّيس بطرس يوم العَنصرة، مُباشرةً بعد صُعود مُخلّصِنا، سألوه كما سألوا الرسل الآخرين ما يلي، (أعمال الرُسُل 2/ 37-38): «... ماذا نعمل أيّها الإخوة؟ فقال لهم بطرس: «توبوا، وليعتمد كلٌّ منكم باسم يسوع المسيح، لغفران خَطاياكم، فتنالوا عطيّةَ الروح القُدس»». وبناءً عليه، فإن التوبة والمعموديّة، أي الإيمان بأن يسوع هو المسيح، هو الشرط الضروريّ للخلاص. مرّةً جديدة، لقد قال مُخلّصُنا لأحد الوُجهاء الذي طرح عليه سؤالاً (إنجيل القدّيس لوقا 18/ 18): «... ماذا أعمل لأرثَ الحياةَ الأبديّة؟ فقال له يسوع (الآية 20): «أنت تعرف الوصايا: لا تزنِ، لا تقتُل، لا تسرِق، لا تشهَد الزور، أكرِم أباك وأمّك»». ولمّا قال له الشخصُ المعنيّ إنه حفِظ كلّ ذلك، قال له يسوع (الآية 22): ... بع جميعَ ما تملك ووزّعه على الفُقراء، فيكون لك كنزٌ في السماوات، وتعالَ فاتبعْني». ويعني ذلك: ثق بي أنا الملك. وبالتالي جُلّ ما هو مطلوب من الفرد لبُلوغ الحياة الأبديّة، هو إطاعةُ القانون

والإيمانُ بأن يسوع هو الملك. ثالثاً، يقول القدّيس بولس (رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة 1/ 17): فإن فيها يظهر برُّ الله، بالإيمان وللإيمان، كما وردَ في الكتاب: «إن البارَّ بالإيمان يحيا». وبالتالي ليس الجميع مقصودين، بل الأبرار فقط؛ وعليه فالإيمان والبرّ (أي إرادة البرّ أو التوبة) هما كلّ ما هو ضروريّ للحياة الأبديّة. وتبشير مُخلّصِنا (إنجيل القدّيس مرقس 1/ 15) القائل: «تمّ الزمان واقتربَ ملكوتُ الله. فتوبوا وآمنوا بالبشارة»، أي بعباراتٍ أُخرى، النبأ الجديد حول مجيء المسيح. وعليه، فإن التوبة والإيمان بأن يسوع هو المسيح، هُما كلّ ما هو مَطلوب من أجل الخلاص.

استناداً إلى ذلك، وطالما أنه ضروريٌّ أن يُساهمَ الإيمانُ والطاعةُ (المشمولان بالتوبة) في الخلاص، لن تكون مسألةُ معرفة أيٍّ منهما يمنحُنا النعمة المُبرِّرة، مسألةً وجيهة. هذا ويجوز إيضاحُ الأسلوب الذي يُساهم فيه كلٌّ من الإيمان والطاعة في النِعمة المذكورة، وبأي معنى يُقال إننا نستفيدُ منها في الإيمان أو في الطاعة. بدايةً، وإذا كان المقصودُ بالاستقامة، البرّ في الأفعال عينِها، لن يخلُصَ أحدٌ، لأن الناسَ جميعَهم قد انتهكوا قانونَ الله. وبالتالي، عندما يُقال إن الأعمال تُبرّرنا، يجب أن يُفهَم من ذلك الإرادة المقبولة من الله بشأن العمل عينِه عند البشر، أكانوا من الصالحين أم من الأشرار. وهذا هو المعنى دونَ غيره الذي يُقال فيه إن فلاناً بارّ أو غيرُ بارّ، وإن برَّه يمنَحُهُ النِعمةَ المُبرِّرة، أي يُعطيه صفةَ البارّ، بالمعنى الإلهي، ويجعلُه قادراً على العيش وفقاً للإيمان، وهذا ما لم يكن قادراً على فعلِه سابقاً. وبناءً علَيه، يَمنحُ البرّ النعمةَ المُبرِّرة حيثُ يكون معنى التبرير مُطابقاً لعبارة تعيين الإنسان البارّ؛ ولا يمنح تلك النعمة إذا كان يعني الالتزام بالنظر إلى القانون، بحيثُ تُصبح مُعاقبةُ خطاياه غيرَ عادلة.

ولكن، قد نقولُ أيضاً إن أحدَهم مُبرّر، عند مُرافعته، وإن كانت بذاتِها غيرَ كافية، ولكن مقبولة، كما عندما نُدافع عن إرادة ومُحاولة احترام القانون، فنتوبُ عن أخطائِنا، فيقبل اللهُ بذلك بدلَ العملِ ذاتِه. وطالما أن اللهَ لا يقبلُ

بالإرادة بدلَ العمل ذاتِه، إلّا لدى المؤمنين، فالإيمانُ هو الذي يجعل مُرافعتَنا جيّدة. في هذا السياق، وحدَه الإيمان يمنحُ النِعمةَ المُبرِّرة، بحيثُ يكونُ الإيمان والطاعة ضروريّين للخَلاص؛ مع ذلك، وعند منحِ النعمة المذكورة، يكونُ لكلّ عنصرٍ من العنصريَن الآنفي الذكر معنىً مختلفٌ عن الآخر.

بعد إظهار ما هو ضروريّ للخَلاص، لن يكون عسيراً التوفيق بين طاعتِنا للّه وطاعتِنا للحاكم المُطلق المدني، أكان مسيحيّاً أم غيرَ مؤمن. فإذا كان مسيحيّاً، سوف يسمحُ بالإيمان بتلك المادّة القائلة إن يسوع هو المسيح، وبكلّ الموادّ المشمولة بهذه المادّة، أو المُستخلصة منها على وجهٍ أكيد. هذا هو مُجمَلُ الإيمان الضروريّ للخلاص. وطالما أن الموضوعَ مُتعلّقٌ بالحاكم المُطلق، فهو يفرضُ إطاعةَ قوانينِه الخاصّة كافة، أي جميع القوانين المدنيّة، حيث تتوافر أيضاً كلّ قوانين الطبيعة، أي قوانينُ الله. في الواقع، لا توجد قوانينُ أخرى إلٰهيّة خارجَ قوانينِ الطبيعة، وقوانينِ الكنيسة التي هي جزءٌ من القانون المدني (لأن الكنيسة القادرة على سَنّ القوانين هي دولة). وبالتالي، لن يحول أيُّ أمر بالنسبة إلى من يُطيع حاكمَه المُطلق المسيحي، دون إيمانِه أو طاعتِه للّه. ولكن، لنفترض أن ملكاً مسيحيّاً استنتجَ من المبدأ القائل بأن يسوع هو المسيح، نتائجَ خاطئة، أي لو بنى أفكاراً هشّةً في هذا الشأن، وأمرَ بتعليمِها؛ استناداً إلى ما قاله القدّيس بولس، سوف يخلُص، ومَن أُمِرَ بتعليم تلك الأفكار سيخلُص بدرجةٍ أكبر، كذلك الأمر بشأن من لم يُعلّمْها بل وثقَ بسيّده الشرعيّ فحسب. وإذا منعَ حاكمٌ مُطلق مدني أحدَهم من تعليم هذه أو تلك من آرائِه، على أي أساسٍ صحيح يستطيع عدم الطاعة؟ إن الملوكَ المسيحيّين مُعرّضون للضلال عند استخلاص نتيجةٍ مُعيّنة، ولكن من يُقاضيهم؟ هل يكون الفردُ قاضياً، بينما يتعلّق الأمر بطاعته هو؟ أم إن أيَّ أحدٍ سيكون قاضياً، باستثناء من تُعيّنه الكنيسة لهذا الأمر، أي من خلال الحاكم المُطلق المدني الذي يُمثّلها؟ أم إنه إذا كان البابا القاضي، أو أيُّ رسول، ألن يكون مُعرّضاً للضلال عند استخلاصِه نتيجة مُعيّنة؟ بين الاثنين، أي القدّيس بطرس

والقدّيس بولس، ألم يكن أحدهُما على طريق الضلال، عندما عارض القدّيس بولس القدّيس بطرس في مسألة البنية الفوقيّة؟ لذلك، لا يمكن أن يوجدَ أيُّ تعارُض بين قوانين الله وقوانين الدولة المسيحيّة.

وعندما يكون الحاكم المُطلق المدني غيرَ مؤمن، فكلُّ من يُقاومُه من أفرادِ رعيّته، سيرتكبُ خطيئةً ضد قوانين الله (إنها في الواقع قوانين الطبيعة)، ويدحضُ نصائحَ الرُسُل الذين طلبوا من المسيحيّين كافة إطاعةَ أُمرائهم، ومن كلّ الأبناء والخُدّام إطاعةَ أهلِهم وأسيادِهم في شتّى الأمور. أمّا إيمانُهم، فهو داخلي وغيرُ مَرئيّ؛ لديهم الإجازة التي كان يملكها نعمان، وليسوا بحاجة إلى تعريض أنفُسهِم للخطر من أجل ذلك الإيمان. أمّا إذا فعلوا، فعليهم أن ينتظروا المُكافأة في السماء، وألّا يتذمّروا من حاكِمهم المُطلق المدني، وخاصة ألّا يُعلنوا الحربَ عليه. في الواقع، من لا يفرح لاصطياد مُناسبةِ الشهادة، لا يملكُ الإيمانَ الذي يُعلّمُه، بل يتظاهرُ به فحسب بُغيةَ إخفاء عدم خُضوعِه. ولكن، أيُّ ملكٍ كافر قد يفقدُ عقلَه ويُعدم فرداً أو يضطهدُه، علماً أن الأخيرَ ينتظر مجيءَ المسيح الثاني، بعد أن يحترقَ العالمُ الحالي، مع نيّته بإطاعة الملك المذكور (وهي نيّةُ الإيمان بأن يسوع هو المسيح)، وهو يعلمُ في هذا الوقت، أنه مُلزَمٌ بإطاعة ذلك الملك الكافر (وهذا ما يقتضي أن يفعلَه كلُّ مسيحيّ بموجب ضميرِه الحيّ)؟.

كلُّ ذلك كافٍ بالنسبة إلى ملكوتِ الله والسياسة الكَهَنوتيّة. ولا أدّعي ها هنا تغليبَ مواقفَ شخصيّة، بل أودُّ فقط إظهارَ النتائج الجائز استخلاصُها من مبادئ السياسة المسيحيّة (التي هي الكتاب المُقدّس) للتأكيد على سلطة الحُكّام المدنيّين المُطلقين، كما على موجبات أفراد مُجتمعاتهم. من خلال ذكر الكتاب المُقدّس، لطالما جهدتُ لتفادي النُصوص المؤدّية إلى تفسيراتٍ غامضة ومُتناقضة، ولعدم ذكر أي نصّ لا يتّسم بمعنى بسيط ومُتطابق مع تَجانُس وهدف مُجمل العهد القديم، الذي دُوّن لإعادة إرساء ملكوت الله في المسيح. في الحقيقة، ليست الألفاظ بحرفيّتها التي يجب أن تُفسِّر النصوصَ المكتوبة، بل

هي تُفسَّر عبر هدف الكاتب الذي يُضفي عليها النور الحقيقي. أمّا الذين يستندون إلى نُصوصٍ دون سواها، دونما اعتبار الهدف العام، فلن يتمكّنوا من استخلاص شيء واضحٍ منها، بل سيعمدون إلى إضافةِ ألفاظِ الكتاب المُقدّس بعضها إلى بعض، كمَن يذرُّ الرمادَ في العيون، فيجعلون الأمورَ أكثرَ غُموضاً ممّا هي عليه: إنها الخدعة المعهودة الصادرة عن أولئك الذين لا يبحثون عن الحقيقة، بل عن مَنافعِهم الخاصّة.

القسم الرابع

في مملكة الظلام



44

في الظلام الروحي
الناتج عن سوء تفسير الكتاب المقدّس

يذكر الكتاب المقدّس، إلى جانب السلطات السياديّة الإلٰهية والإنسانية التي تحدّثت عنها سابقاً، سلطة أخرى هي "حكّام ظلمات هذا العالم" (رسالة القدّيس بولس إلى أهل أفسس 6/ 12)، "مملكة الشيطان" (إنجيل القدّيس متى 12/ 26)، و"تَقدُّم بعلزبول على الشياطين"(المصدر نفسه 9/ 34)، بعبارة أخرى: على التخيّلات التي تظهر في الهواء. لهذا السبب، يسمّى الشيطان أيضاً: "أمير قوّة الهواء" (أفسس 2-2)، ولأنه يحكم ظلمات هذا العالم: "أمير هذا العالم" (إنجيل القدّيس يوحنا 11/ 16). نتيجةً لذلك، يدعى الذين يعيشون تحت سلطته "أبناء الظلمة"، بخلاف المؤمنين الذين يدعون "أبناء النور". فإن بعلزبول هو أمير التخيّلات، وقاطنو مملكة الهواء والظلام التي يسود عليها هم أبناء الظلمة؛ وهذه الشياطين، هذه التخيّلات، أو أرواح الوهم تعني مجازيّاً الأمر نفسه. انطلاقاً من هذه الملاحظات، تبدو مملكة الظلام، كما تحدّدها هذه المواضع وغيرها من الكتاب المقدّس، مجرّد اتّحاد للمخادعين يحاولون السيطرة على البشر في هذا العالم، وذلك بأن يطفئوا فيهم النور ـ نور

الطبيعة ونور الإنجيل- عبر عقائد مظلمة وخاطئة، لإحباط استعدادهم لمملكة الله الآتية.

وكما لا يملك الذين حرموا كليّاً، منذ ولادتهم، من ضوء العين الجسديّة أيّة فكرة عن مثل هذا الضوء، ولا يمكن لأي إنسان أن يتخيّل ضوءًا أعظم ممّا أدركه بحواسه الخارجيّة، في وقت أو في آخر؛ هكذا أيضاً هي حال ضوء الإنجيل وضوء الفهم، فلا يمكن لأي إنسان أن يتصوّر وجود درجة أعلى من تلك التي وصل إليها بالفعل. من هنا، ليس أمام البشر سبيل للإقرار بظلمتهم الخاصّة، إلّا بالتفكّر انطلاقاً من الأخطاء الطارئة التي تعترض طريقهم. إن الجزء الأكثر ظلمة في مملكة الشيطان هو ذاك الذي يخلو من كنيسة الله؛ بعبارة أخرى: بين الذين لا يؤمنون بيسوع المسيح. ولكن لا يمكننا الاستنتاج أن الكنيسة تتمتّع، كأرض غوشين(*)، بكلّ النور الضروريّ لأداء العمل الذي عهد به الربّ إلينا. من أين يأتي إذاً في المسيحيّة، تقريباً منذ زمن الرسل، مثل هذا التدافع بين الأفراد، بواسطة الحروب الخارجيّة أو الأهليّة، ومثل هذا التعثّر أمام أبسط صعوبة في الحظوظ، وأصغر تقدّم للآخرين، ومثل هذا التنوّع في السبل التي تتّجه إلى الهدف نفسه، وهو السعادة، لو لم يكن بيننا ليلٌ، أو على الأقلّ ضباب؟ فإننا إذاً لا نزال في الظّلام.

لقد كان العدوّ هنا في ليل جهلنا الطبيعي، وقام بزرع بذور الأخطاء الروحيّة؛ وذلك، أوّلاً، بإساءة استعمال الكتاب المقدّس وإطفاء نوره: فنحن نخطئ إذا كنا لا نعرف الكتاب المقدّس. ثانياً، بإدخال علم الشياطين الذي يجيده الشعراء الوثنيّون، أو بعبارة أخرى: عقيدتهم العجيبة في ما يختصّ

(*) Goshen قسم من أرض مصر استوطن فيه بنو إسرائيل بين دخول يعقوب والخروج. وكان مكاناً جيداً للرعي وقريباً من حدود فلسطين وكانت الخضروات والأسماك وفيرة فيه. وتؤكد المصادر المختلفة أنه لا يسهل تحديده. (المترجمتان)

بالشياطين، والتي ليست سوى أوثان أو تخيّلات في الدماغ، لا طبيعة خاصّة لها خارج التخيّل البشري. ثالثاً، في خلط الكتاب المقدّس ببقايا من ديانة الوثنيين، وبكثير من معتقداتهم الفلسفيّة الخاطئة لا سيّما فلسفة أرسطو. رابعاً، بخلط هذه الأمور بتقاليد زائفة أو مريبة، وبتاريخ مزوّر أو مريب. وهكذا نقع في الخطأ، بالاستسلام لأرواح غاوية. وعلم الشياطين هنا إنما يكمن في الخبث أو، كما جاء في النص، "من هؤلاء الذين يلعبون دور الكاذبين" (رسالة القديس بولس الأولى إلى تيموتاوس 1.4-2) وضميرهم متغافل، أي أنهم يناقضون معرفتهم الخاصّة. وفي ما يختصّ بأولى سبل الخداع هذه، وهي غواية البشر بإساءة استعمال الكتاب المقدّس، فإنني أعتزم الكلام عنها بإيجاز في هذا الفصل.

إن إساءة الاستخدام الأساسيّة والأهمّ للكتاب المقدّس، والتي تعتبر الإساءات الأخرى إما ناتجةً عنها وإما خاضعة لها، هي تحويرها لإثبات أن مملكة الله المذكورة في مواضع كثيرة من الكتاب المقدس هي الكنيسة الحاضرة، أو مجموعة المسيحيين الذين يعيشون الآن، أو الذين - وقد ماتوا - يبعثون من جديد في اليوم الآخر. في حين أن مملكة الله قد بدأ تأسيسها مع موسى، بين اليهود وحدهم؛ وهم لذلك يدعون بشعب الله المختار؛ وقد توقّفت فيما بعد، مع انتخاب شاول، عندما رفضوا أن يحكمهم الله بعد ذلك، وطالبوا بملك على غرار الأمم الأخرى؛ وهذا ما وافق عليه الله نفسه، كما أثبتُّ ذلك بتوسّع من قبل، في الفصل الخامس والثلاثين. بعد ذلك، لم تقم أيّة مملكة أخرى للّه في العالم، سواء بموجب عهد أو بغير ذلك، عدا أنه كان ويكون وسوف يبقى ملكاً على كلّ البشر وكلّ المخلوقات، يحكمها وفقاً لمشيئته وبسلطته اللامتناهية. مع ذلك، فقد وعد عن طريق أنبيائه بأن يعيد حكمه لهم مرةً أخرى، عندما يحين الزمان الذي حدّده في سرّه، وعندما يعودون إليه تائبين مبدّلين حياتهم. ليس هكذا فحسب، بل إنه دعا أيضاً الأمم الأخرى لتدخل وتستمتع بسعادة ملكه، وذلك بشرطَي الارتداد والتوبة نفسهما. وقد وعد

أيضاً بإرسال ابنه إلى العالم، ليكفّر بموته عن خطاياهم جميعاً، وليعدّهم بعقيدته حتى يستقبلوه في مجيئه الثاني: ولأن هذا المجيء الثاني لم يتمّ بعد، فإن مملكة الله لم تأت بعد، ونحن لا نقع الآن تحت سلطة أي ملك، بموجب عهد، غير حكّامنا المدنيين؛ والاستثناء الوحيد هو كون المسيحيين هم منذ الآن في مملكة النعمة، بمقدار ما يملكون منذ الآن وعداً بأن يُقبلوا في المجيء الثاني.

ونتيجة لهذا الخطأ، أي كون الكنيسة الحاضرة هي مملكة الله، يجب أن يوجد رجل واحد، أو جمعيّة، بتكلم مخلصنا بفمه أو بفمها، وهو الآن في الجنّة، ويصدر القوانين، ويمثّل هذا الفرد (أو هذه الجمعيّة) شخص المخلّص ذاته بالنسبة إلى جميع المسيحيين؛ أو أن يوجد أشخاص متعدّدون، أو جمعيّات متعدّدة، تلعب الدور نفسه بالنسبة إلى أجزاء متعدّدة من العالم المسيحي. ولأن هذه المرتبة من السلطة، الأدنى من المسيح، تتمّ المطالبة بها، على الصعيد العالمي، من قبل البابا، وفي مجتمعات معيّنة من قبل جمعيّات كهنة المكان (في حين أن الكتاب المقدّس لا يعطيها لأحد باستثناء الحكّام المدنيّين)، فإنها تصبح موضع نزاع انفعالي إلى حدّ أن تطفئ نور الطبيعة، وتسبّب ظلمة هائلة في فهم البشر بحيث إنهم لا يرون لمن في الواقع يدينون بالطاعة.

ونتيجة زعم البابا هذا بأنه النائب العام للمسيح في الكنيسة الحاضرة (التي يفترض أنها مملكته التي يوجّهنا نحوها الإنجيل)، تنشأ عقيدة يكون بحسبها ضرورياً لملك مسيحي أن يتلقى تاجه من أسقف، كأنه من هذه المراسم يستمدّ نعمة الله المرتبطة بلقبه؛ وأنه لا يصبح ملكاً منعماً عليه من الله (Dei Gratia) إلّا حين يتمّ تتويجه بموجب سلطة نائب الله الشامل على الأرض؛ وأن كلّ أسقف، أياً يكن مَلكه، يقطع عند سيامته عهداً بالطاعة المطلقة للبابا. وتنتج عن الأمر نفسه عقيدة مجمع لاتران الرابع، الذي عقد برئاسة البابا إينوسنت الثالث (الفصل الثالث، في الهرطقة)، "أن الملك إذا لم يقم، بناء على أمر

البابا، بتطهير مملكته من الهرطقات، وصدر بحقّه للسّبب نفسه حرم كنسيّ، ولم يبادر في غضون سنة إلى القيام بما يبعث على الرضا، فإن رعاياه يعفون من التزامهم بطاعته." والمفهوم هنا بالهرطقات هو كل الآراء التي حظرت الكنيسة الرومانيّة حفظها. بهذه الوسيلة، وبقدر ما يكون هناك تنافر بين غايات البابا السياسيّة وبين غيره من الأمراء المسيحيين، كما هي الحال غالباً، ينشأ ضباب بين رعاياهم، لدرجة أنهم لا يميّزون غريباً يُقحم نفسه في عرش أميرهم الشرعيّ، ذاك الذي وضعوه بأنفسهم في هذا الموقع؛ وفي ظلمة العقول هذه، يُدفعون إلى التقاتل فيما بينهم، دون تمييز بين أعدائهم وأصدقائهم، يحكمهم طموح رجل آخر.

عن الرأي نفسه، الذي يذهب إلى كون الكنيسة الحاضرة هي مملكة الله، ينتج أن الرعاة والشمامسة وكلّ رجال الدين الآخرين في الكنيسة يتّخذون لأنفسهم اسم الإكليروس ويعطون للمسيحيين الآخرين اسم العلمانيين، أي ببساطة: الشعب. ذلك أن مصطلح الإكليروس يشير إلى أولئك الذين يعيشون من المدخول الذي احتفظ به الله لنفسه أثناء حكمه للإسرائيليين، وخَصّ به قبيلة اللاويين (الذين كان يفترض أن يصبحوا وزراءه العموميين، ولم يخصَّص لهم قسمٌ من الأرض ليعيشوا عليه مثل إخوتهم الآخرين) ليكون لهم ميراثاً. من هنا، بما أن البابا (وهو يزعم أن الكنيسة الحاضرة هي، كما كانت إسرائيل، مملكة الله) يطالب لنفسه وللكهنة الذين يقعون تحت سلطته بما يعادل هذا الإيراد كإرث من الله، كان اسم الإكليروس مناسباً لهذا الزعم. من هنا فإن "العشور" والهبات الأخرى التي كانت تدفع من الإسرائيليين للّاويين باعتبارها حقاً للّه، قد تمّت المطالبة بها وأخذها طويلاً من المسيحيين على يد الإكليروس، jure divino، أي بحقّ معطى من الله. بهذه الطريقة، كان الناس في كل مكان ملزمين بضريبة مزدوجة: واحدة للدولة وأخرى للإكليروس؛ حيث تشكّل حصّة الإكليروس، وهي عُشر إيرادهم، ضعف ما كان ملك أثينا (الذي كان يعتبر

طاغية) يفرضه على رعاياه مقابل تأديته لكلّ المهام العامّة: فهو لم يكن يطلب أكثر من الجزء الواحد من عشرين، ولكنّ ذلك كان أكثر من كاف للحفاظ على الاتحاد. وفي مملكة اليهود، أثناء حكم الله الكهنوتي، كانت العشور والتقديمات تشكّل كامل الإيراد العام.

ومن الخطأ ذاته، الذي لا يفصل بين الكنيسة الحاضرة ومملكة الله، جاء التمييز بين القوانين المدنية والقوانين الكنسية: القوانين المدنية هي أعمال الحُكّام المُطلقين في مناطق سلطتهم، والقانون الكنسيّ هو أعمال البابا في المناطق ذاتها. والقوانين الكنسية رغم أنها لم تكن سوى قوانين كنسيّة (canons)، أي أحكام يفسّرها الأمراء المسيحيّون، ولا يلتزمون بها إلا بإرادتهم، إلى أن آلت الإمبراطورية إلى شارلمان؛ إلّا أنها تحوّلت فيما بعد، مع تعاظم سلطة البابا، إلى قواعد ملزمة، وأجبر الأباطرة أنفسهم، لكي يتجنبوا مظالم أفدح قد يساق إليها الشعب مضللاً، على القبول باعتبارها قوانين .

من هنا فإنه حيثما يتمّ قبول سلطة البابا الكنسيّة بالكامل، يسمح لليهود والأتراك والأمم الأخرى في الكنيسة الرومانية بالبقاء على ديانتهم، طالما أنهم، في ممارساتهم وإشهارهم لها، لا يتعدّون على السلطة المدنية؛ في حين أنه في حالة المسيحي ـ ولو كان غريباً ـ يعدّ عدم الانتماء إلى الديانة الرومانية خطيئة كبرى، لأن البابا يدّعي أن كل المسيحيين هم رعاياه. ولو لم يكن الأمر كذلك، لكان اضطهاد مسيحيٍّ غريب لإشهاره بديانة بلده، بحجّة أنه كافر، مخالفاً بالدرجة نفسها لقانون الأمم؛ لا بل أكثر من ذلك، طالما أن من ليسوا ضد المسيح هم معه.

وينتج عن الأمر نفسه أنه، في كل دولة مسيحية، يوجد بعض الأشخاص الذين يُعْفَوْن، وفق الحرية الكنسية، من الضرائب ومن محاكم السلطة المدنية؛ هذه هي حال الكهنة غير المنتسبين إلى رهبانيّة، إلى جانب الرهبان، وهم في الكثير من المواضع يشكّلون نسبة كبيرة من الشعب بحيث إنهم، اذا استدعت

الحاجة، قد يشكّلون وحدهم جيشاً كافياً ليستعمله متشدّدو الكنيسة في أية حرب يشنّونها ضد سلطة أمرائهم أو أمراء آخرين.

وثمة إساءة استخدام عامة ثانية للكتاب المقدس، تتمثّل بتحويل التكريس إلى سحر أو شعوذة[1]. إن التكريس هو، في الكتاب المقدس، تقدمة أو تخصيص إنسان أو أي شيء آخر إلى الله ـ بلغة وبتصرّف ينمّان عن تقوى واحترام- وذلك بفصله عن الاستخدام الشائع؛ بعبارة أخرى، إنه تقديسه، أو جعله مُلكاً للّه ومخصّصاً لاستعمال من عيّنهم الله ليكونوا مدبّريه العامّين، دون سواهم (كما أثبتُّ بالفعل، وعلى نطاق واسع، في الفصل الخامس والثلاثين)، وبالتالي إحداث تحوّل، ليس في الغرض المكرّس نفسه وإنما في استخدامه فقط، من المدنّس والشائع إلى المقدّس والخاص بخدمة الله. ولكن حين يجري الزعم بأن مثل هذه الكلمات أدّت إلى تغيير طبيعة الشيء أو صفاته، فإن ذلك لا يكون تكريساً، بل عملاً استثنائياً من قبل الله، أو شعوذةً غير مجدية وبعيدة عن الإيمان. ولكن، بالنظر إلى كثرة الادعاءات بتغيير طبيعة الأشياء عبر تكريسها، فإن ذلك لا يمكن اعتباره عملاً استثنائيّاً؛ إن الأمر لا يتعدّى كونه تعويذة أو رقية حيث يدفعون الناس إلى تصديق تبدّل لم يحصل بالطبيعة في الواقع، وذلك خلافاً لشهادة بصر الإنسان وكلّ حواسه الأخرى. هذا ما

---

(1) يشرع هوبز هنا في انتقادٍ كاسح لسرّ القربان، ونادراً ما بلغ قلمه في كتاب اللفياثان هذه الدرجة من الوحشيّة! كما أنه لمُستغرب أن نقرأ بقلم " تريكو" أنه إنمّا يُترجم هذا المقطع لأنه لا يتحكّم في زمام الرقابة، ونبقى في حالة حيرة حين يتوجّه " تريكو" إلى القارىء طالباً منه ألّا يظنّ أنه عند ترجمة هذا المقطع كانت نيّته المُشاركة بسخرية هوبز الحاقدة (راجع اللفياثان، ترجمة تريكو، الكتاب الآنف الذكر، ص. 631، ملاحظة 45). هذا وإن جوهر انتقاد هوبز استحالة الشكلين (في سرّ القربان). يعود إلى اتّهام الكنيسة الرومانيّة بعبادة الأصنام شبه المُقنّعة وبمُمارسة السحر. حول سرّ القربان. راجع:

L'action eucharistique: origine, développement, interprétation, Cerf, Paris, 1999 Enrico Mazza,

(على وجه الخصوص ص. 255-262، حول الإصلاح).

يحدث، على سبيل المثال، حين يزعم الكاهن - بدلاً من تكريس الخبز والخمر لخدمة الله، في سرّ عشاء الربّ الأخير (وهذا ليس سوى فصله عن الاستخدام الشائع، حتى يرمز ويعيد إلى أذهان البشر خلاصهم بآلام المسيح الذي حُطّم جسده وأريق دمه على الصليب تكفيراً عن ذنوبنا) ـ أنه حين يقول كلمات مخلصنا "هذا هو جسدي" و"هذا هو دمي"، فإن طبيعة الخبز تزول ليحلّ محلّها جسد المسيح نفسه، متجاهلاً أنه لا شيء جديداً يظهر لبصر المتلقّي، أو لأي من حواسه الأخرى، لم يكن ظاهراً قبل التكريس. إن السحرة المصريين، الذين يقال إنهم كانوا يحوّلون عصيّهم إلى حيّات، والماء إلى دم، يُعتقد أنهم لم يفعلوا سوى إيهام حواس المشاهدين بإظهار أشياء زائفة، مع ذلك فإنهم يُعتبرون من المشعوذين. ولكن ماذا كنّا لنظنّ بشأنهم، لو أنه لم يظهر في عصيّهم أي شيء يشبه الحيّة، وفي المياه المسحورة لم يظهر ما يشبه الدم، ولا أي شيء آخر غير الماء، ولكنّهم واجهوا الملك متجاسرين، وادّعوا أنها حيّات بهيئة عصيّ، ودم يبدو كالماء؟ كان هذا ليكون شعوذةً وكذباً في الوقت نفسه. ومع ذلك فإن الكهنة، في ممارستهم اليوميّة، يقومون بالأمر نفسه، إذ يحوّلون الكلمات المقدّسة إلى ما يشبه التعويذة التي لا تُنتج ما هو جديد للحواس؛ ولكنّهم يواجهوننا متّحدين، مدّعين أنها حَوّلت الخبز إلى رجل، لا بل أكثر من ذلك، إلى إلٰه. وهم يطلبون من الناس أن يعبدوها كما لو كانت هي مخلّصنا نفسه، الحاضر كإلٰه وكإنسان، وبالتالي أن يرتكبوا أفظع أنواع الوثنيّة. ذلك أنه لو كان يكفي، لنبرّئ ذلك من تهمة الوثنيّة، أن نقول إنه لم يعد خبزاً بل أصبح إلٰهاً، فلماذا لا يكون العذر نفسه صالحاً للمصريين، إذا كانت لديهم الوقاحة ليقولوا إن "الكرّاث" والبصل الذي يعبدونه ليس في الواقع كرّاثاً ولا بصلاً، بل إلٰهٌ متخفٌّ بهذه الصورة؟ إن عبارة "هذا هو جسدي" تعادل عبارة "هذا يرمز إلى أو يمثّل جسدي"، وهي من الصور البيانيّة المألوفة، ولكنّ أخذه حرفيّاً هو إساءة استعمال. وكذلك، حتى لو أخذ بهذا المعنى الحرفي، فإنه لا ينطبق إلّا على الخبز الذي كرّسه المسيح نفسه بيديه؛

لأنه لم يقل قطّ إن أي خبز يقول عنه أي كاهن "هذا هو جسدي" أو "هذا هو جسد المسيح"، ستتغيّر فوراً طبيعته(*). حتى كنيسة روما لم تثبت استحالة القربان هذه حتى عهد البابا أينوسنت الثالث، أي منذ ما لا يزيد عن خمسمائة عام، حين كانت سلطة البابوات في ذروتها، وكانت ظلمات ذلك الزمان ممتدّة بحيث لم يعد الناس يميّزون الخبز الذي أعطي لهم ليأكلوه، خاصةً إذا كان مختوماً بصورة المسيح على الصليب ليوهمهم بأنه قد استحال، ليس إلى جسد المسيح فقط، بل إلى خشب صليبه، وبأنهم يأكلونهما معاً في سرّ القربان.

مثل هذه الشعوذة، بدلاً من التكريس، تستعمل أيضاً في سرّ المعموديّة، حيث إن إساءة استعمال اسم الله في كلّ من أقانيمه وفي الثالوث بكامله، مع إشارة الصليب عند ذكر كلّ اسم، تشكّل تعويذةً سحريّة. ففي البداية، حين يقومون بتقديس الماء، يقول الكاهن ما معناه: «إني آمرك، أيّها المخلوق من الماء، باسم الآب القادر على كلّ شيء، وباسم سيّدنا يسوع المسيح ابنه الوحيد، وبفضيلة الروح القدس، أن تصبح ماءً مقدّساً، وأن تُبعد كلّ قوّات العدوّ، وأن تقضي على العدوّ وتنتصر عليه" الخ. والأمر نفسه يحدث عند تبريك الملح ليمزج بالماء: "فلتصبح ملحاً مقدّساً، ولتُزل كلّ خيالات الشيطان وخدعه من المكان الذي تُنثر فيه، ولتتبارك كلّ روح دنسة بقوّة الذي سيأتي ليحاكم الموتى والأحياء". والأمر نفسه عند تبريك الزيت: "فليُبعد هذا المخلوق من الزيت كلّ قوى العدوّ، وكلّ جيوش الشيطان واعتداءاته وخيالاته". وبالنسبة إلى الطفل الذي سيعمّد، فإنه يخضع لتعويذات كثيرة، أوّلها عند باب الكنيسة، حين ينفخ الكاهن ثلاث مرّات في وجه الطفل ويقول "أخرج منه أيها الروح الدنس، واترك المكان للروح القدس المعزّي"؛ كما لو كان كلّ الأطفال مسكونين بالشياطين، إلى أن ينفخ فيهم الكاهن. ومجدّداً،

(*) المقصود هنا تحول خبز القربان ونبيذه إلى جسد المسيح ودمه. (المترجمتان)

لدى دخوله إلى الكنيسة يقول الكاهن، كذلك: "إني آمرك الخ.، أن تخرج وترحل عن خادم الله هذا" . ويتكرّر طرد الشياطين هذا مرّةً أخرى قبل أن يعمّد الولد. هذه التعويذات وغيرها تستخدم بدلاً من التبريكات والتكريسات، في الاحتفال بسرَّي المعموديّة والقربان، حيث إن كلّ ما يخدم هذا الاستعمال المقدّس- باستثناء اللعاب غير المقدّس الذي يبصقه الكاهن- يخضع لشكل من أشكال طرد الأرواح.

وليست الطقوس الأخرى، مثل الزواج ومسحة الموتى وزيارة المرضا وتكريس الكنائس والمدافن، وما إلى ذلك، خاليةً من التعويذات، بمقدار ما يتمّ فيها استعمال الماء والزيت المقدّسين، مع إساءة استخدام للصليب ولكلمات داود المقدسة "asperges me domine hyssopo"، بصفتها أشياء نافعة لطرد الأشباح والأرواح الخيالية.

وهناك خطأ شائع آخر ينتج عن إساءة تفسير كلمات: الحياة الأبديّة، الموت الأبدي والموت الثاني. فعلى الرغم من أننا نقرأ بوضوح في الكتاب المقدس أن الله خلق آدم في حالة حياة أبديّة، إلّا أن هذا الأمر كان مشروطاً، أي بعبارة أخرى: ما لم يعص أمره، وهو ما لم يكن في جوهر الطبيعة الإنسانية، بل ناتج عن شجرة الحياة التي كان حرّاً في أن يأكل منها، طالما أنه لم يرتكب الخطيئة. وقد طُرد من الجنة بعد أن خطئ، كيلا يأكل منها ويعيش إلى الأبد. وإن آلام المسيح هي خلاص من الخطيئة لكلّ من آمنوا به، وبالتالي استعادة للحياة الأبديّة لجميع المؤمنين، ولهم وحدهم. ومع ذلك فإن العقيدة، حالياً، ومنذ زمن طويل، تذهب إلى خلاف ذلك: إن كلّ إنسان يملك بطبيعته حياةً أبديّة، طالما أن روحه هي خالدة. وهكذا فإن السيف المشتعل عند مدخل الجنة، وإن كان يمنع الإنسان من الاقتراب من شجرة الحياة، فإنه لا يحرمه من الخلود الذي حرمه الله منه بسبب خطيئته؛ ولا هو يجعله محتاجاً إلى تضحية المسيح من أجل استعادة هذا الخلود. بالتالي، ليس المؤمن والفاضل وحده من يتمتّع بالحياة الأبديّة، إنما أيضاً الشرّير والوثني، وذلك دون أي موت على

الإطلاق، حتى الموت الثاني والموت الأبدي. وللخروج من هذا التناقض، يقال إن الموت الثاني والأبديّ يعني حياةً ثانيةً وأبديّة، ولكن في العذاب؛ وهي صورة بيانيّة لم تستخدم إلّا في هذه الحالة بالذات.

إن هذه العقيدة برمّتها مؤسّسة على بعض المواضع الأكثر غموضاً في الكتاب المقدّس. غير أن هذه المواضع، إذا ما أخذنا في الاعتبار الكتاب المقدّس بأكمله، تشير بوضوح إلى معنى مختلف، وغير ضروريّ بالنسبة إلى الإيمان المسيحي. فلو افترضنا أن الإنسان عندما يموت لا يبقى منه إلّا جثّة، أفلا يستطيع الله، الذي أقام بكلمته من الغبار والطين كائناً حيّاً، أن يقيم بالسهولة نفسها جثةً ميتةً إلى الحياة، وأن يبقيها حيّةً إلى الأبد، أو أن يميتها مجدّداً بكلمة أخرى؟ إن كلمة "الروح"، في الكتاب المقدّس، تعني دائماً إمّا الحياة وإما المخلوق الحيّ؛ والجسم والروح معاً يعنيان الجسم الحيّ. وقد قال الله في اليوم الخامس للخلق: فليُنتج الماء، الشيء الزّاحف الذي يملك روحاً حيّاً (reptile animae viventis)، أي ما ترجمته "الذي يملك الحياة". وقد خلق الله أيضاً الحيتان، و"كل مخلوق حي" (omnem animam viventem). كذلك خلق الله الإنسان من غبار الأرض، ونفخ في وجهه نَفَس الحياة، (et factus est homo in animam viventem)، أي "وجعل الإنسان مخلوقاً حياً". وبعد خروج نوح من السفينة، قال الله إنه لن يؤذي بعد ذلك، "أي مخلوق حي". وقال أيضاً: "لا تأكل الدم، لأن الدم هو الروح"، أي هو الحياة. انطلاقاً من هذه المواضع، إذا كان المقصود بالروح جوهراً غير مادي له وجود منفصل عن الجسد، من الممكن أن نستنتج وجودها في أي من الكائنات الحيّة كما في الإنسان. وأمّا كون أرواح المؤمنين تبقى في أجسادهم من يوم القيامة إلى الأبد، لا بسبب طبيعتها هي بل بنعمة خاصّة من الله، فإنه أمر أعتقد أنني سبق وبرهنته بما فيه الكفاية، انطلاقاً من الكتاب المقدّس، في الفصل الثامن والثلاثين. وفي ما يتعلّق بالمواضع في العهد الجديد حيث يقال إن إنساناً سيُلقى

في نار الجحيم جسداً وروحاً، فالمقصود بها ليس سوى الجسد والحياة، أي بعبارة أخرى: إنهم سيلقون أحياء في نار جهنم المتجددة.

هذه النافذة هي التي تشكّل المدخل للعقيدة المظلمة التي تقول، أولاً، بالعذابات الأبديّة، وبعد ذلك بالمطهر، وبالتالي بهيام أشباح الموتى، خاصة في الأماكن المكرّسة، المقفرة أو المظلمة. هذا يؤدّي إلى مزاعم طرد الأرواح ومخاطبة الأشباح، وكذلك إلى استدعاء الموتى وإلى عقيدة الغفران، وهو العفو لفترة من الزمن أو إلى الأبد من نار المطهر، حيث يُدّعى أن هذه الجواهر غير المادية تحترق لتطهّر وتصبح لائقةً بالجنّة. سبب ذلك أن الناس كانوا يملكون عامّةً، قبل زمن مخلّصنا، وبعدوى من المعتقدات الوثنيّة حول الشياطين، رأياً مفاده أن أرواح البشر هي جواهر مختلفة عن أجسادهم[2]؛ وبالتالي عندما يموت الجسد، لا بدّ لروح كلّ إنسان، سواء أكان تقياً أم شرّيراً، أن تبقى في مكان ما نظراً لطبيعتها، دون أن يكون في ذلك إقرار بأيّة هبة من الله تفوق الطبيعة. وقد تردّد لاهوتيّو الكنيسة زمناً طويلاً حول تحديد المكان الذي تبقى

---

(2) حول موضوع المادّة والروح، أوصل هوبز إلى ديكارت عدداً من الاعتراضات التي أجاب عنها الأخير سنة 1641 في

Méditations métaphysiques, Réponses aux Troisièmes objections.

حيث نقرأ فيها ما يقوله هوبز، ومفاده أنه لا نستطيع تصوّر أي عمل دون سببه، على غرار الفكر دون شيء يقوم بالتفكير، لأن الشيء الذي يقوم بالتفكير ليس بالتافه؛ كما أنه، ومن دون أي سبب، وخلافاً لأي منطق، وحتى خلافاً للأسلوب العادي في الكلام، يُضيف أنه يترتّب عن ذلك أن الشيء الذي يُفكّر هو شيء حسّي؛ والسبب هو أن كلّ الأعمال تُعتبر في الحقيقة على أنها مواد (أو إن شئتُم، على غرار المواد، أي المواد الميتافيزيقيّة)، ولكن ليست على غرار الأجسام، راجع:

Descartes, Oeuvres et Lettres, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1953, p. 402.

وبشأن علاقة هوبز - ديكارت، راجع " بيار غونانسيا " في:

Pierre Guenancia, Lire Descartes, Gallimard, coll. Folio essais, p. 420,440.

فيه هذه الأرواح، إلى أن تجتمع مجدّداً بأجسادها في يوم القيامة، وقد افترضوا لبعض الوقت أنها ترقد تحت المذابح. ولكن فيما بعد وجدت كنيسة روما أنه من الأجدى أن تبني لهم هذا المكان المدعوّ بالمطهر، وهو ما هدمته لاحقاً كنائس أخرى.

فلننظر الآن أيّة نصوص من الكتاب المقدّس تؤيّد أكثر من غيرها الأخطاء الشائعة الثلاثة التي تطرّقت إليها. في ما يختصّ بتلك التي قدّمها الكاردينال بللرمان حول وجود مملكة حاضرة للّه يديرها البابوات (ولا يوجد ما هو أكثر إقناعاً، في الظّاهر، منها)، فإنني سبق أن أجبت عنها، وأوضحت أن مملكة الله التي أسّسها موسى قد انتهت بانتخاب شاول؛ وبعد ذلك الزمان لم يقم قطّ كاهنٌ، بسلطته الشخصيّة، بعزل أي ملك. وما فعله رئيس الكهنة بآتالياه(*) لم يفعله بسلطته الشخصيّة، إنما باسم الملك يوآش، ابنها، في حين أن سليمان، بسلطته الشخصيّة، قد عزل عظيم الكهنة أبياتار وعيّن آخرَ مكانه. ومن بين كلّ المواضع التي يمكن استخدامها لتأكيد أن مملكة الله بواسطة المسيح هي موجودة بالفعل في هذا العالم، إن ما تصعب الإجابة عنه بصورة أكبر لا يقدّمه بللرمان، ولا غيره من أتباع الكنيسة الرومانيّة، بل قدّمه بيزا(**)، الذي ذهب إلى أن مملكة المسيح بدأت مع قيامته. أما إذا كان قد قصد بذلك أن يعطي الحقّ في السلطة الكنسيّة الأسمى في حكومة جنيفا للمشيخيين، وبالتالي لكل مشيخيّ في كلّ حكومة أخرى، أو لأمراء وحكّام مدنيين آخرين، فهذا أمر لا

(*) Athaliah بحسب العهد القديم (سفر الملوك الثاني) هي ابنة آحاب وجيزبيل وزوجة حورام ملك يهودا. وقد وليت العرش بعد موت ابنها آحازياه بأن قتلت أمراء بيت داود وكان عددهم 42 أميراً. وفي العام السابع من حكمها تبين أن أميراً هو يواش نجا من المذبحة وطالب بعرشه. وعندما دخلت آتاليا المعبد بينما كان الشعب يصيح بتتويجه قتلتها الجموع. (المترجمتان).

(**) Beza يقال إنه واحد من أولئك الذين وضعوا خاتمهم على العهد بين الرب وبني إسرائيل. والمؤكد أنه ليس هو نفسه من يذكره هوبز في هذا السياق الزمني الأحدث (المترجمتان).

أعرفه. فإن المشيخيّين قد طالبوا بسلطة إصدار الحرم الكنسي بحقّ ملوكهم، وبأن يكونوا الوسطاء الأسمى في الشؤون الدينيّة في الأماكن التي عندهم فيها هذا الشكل من الحكم الكنسيّ، وذلك بدرجة لا تقلّ عن مطالبة البابا بهذه الأمور على الصعيد العالمي.

هذه الكلمات (مرقص 9/ 1) هي "الحق أقول لكم إن بعض الواقفين هنا لن يذوقوا الموت إلا بعد أن يروا ملكوت الله". وهي كلمات، إذا أخذت حرفياً، تجعل من المؤكّد إمّا أن بعض البشر الذين وقفوا إلى جانب المسيح في ذلك الزمان لا يزالون أحياء، وإما أن مملكة الله لا بدّ أن تكون في هذا العالم الحاضر. وهناك موضع آخر أكثر صعوبةً، فعندما سأل الرسل مخلّصنا بعد قيامته وقبيل صعوده مباشرةً (أعمال الرسل 1/ 6): "هل ستعيد في هذا الزمان مرة أخرى مملكة إسرائيل؟"، أجابهم: " ليس لكم أن تعرفوا الأوقات والأزمنة التي جعلها الأب في سلطانه، لكنكم ستنالون قوة الروح القدس الذي يحل عليكم فتكونون لي شهوداً في أورشليم وجميع اليهودية وفي السامرة وإلى أقصى الأرض". (أعمال الرسل 1/ 6-7-8). فكأنه بذلك يقول: مملكتي لم تأت بعد، ولا تعلمون متى ستأتي، لأنها ستأتي مثل اللصّ في الليل؛ ولكنني سأرسل إليكم الروح القدس، وبواسطته ستكون لكم القدرة على أن تشهدوا للعالم بأسره، عبر تبشيركم بقيامتي وبالأعمال التي قمت بها والعقيدة التي علّمتكم، حتى تؤمنوا بي، وتنتظروا الحياة الأبدية لدى مجيئي الثاني.

السؤال هو كيف يتّفق هذا مع كون مملكة المسيح قد أتت بقيامته؟ ومع ما يقوله القدّيس بولس: " رجعتم عن الأوثان لتعبدوا الله الحي الحقيقي، وتنتظروا ابنه من السماوات، الذي أقامه من بين الأموات، يسوع الذي ينقذنا من السخط الآتي". (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل تسالونيقيا 1/ 9-10). وهنا، "تنتظروا ابنه من السماوات " تعني انتظار مجيئه ليكون الملك صاحب السلطة، وهو ما لم يكن ضرورياً لو أن مملكته كانت حاضرة آنذاك. ومن ناحية أخرى، لو أن مملكة الله قد بدأت مع القيامة، كما كان بيزا يدّعي

(إنجيل القدّيس مرقص 9/ 1)، فلأي سبب يقول المسيحيّون في صلواتهم، منذ زمن القيامة، "فليأت ملكوتك"؟ من هنا فإنه من الواضح أن كلمات القديس مرقص ينبغي ألّا تفسّر على هذا النحو. لقد قال سيّدنا إن بعض الذين يقفون معه لا يذوقون الموت حتى يكونوا قد رأوا مملكة الله تأتي؛ فلو أن هذه المملكة قد أتت عند قيامة المسيح، لماذا قيل "بعضهم"، بدلاً من "كلهم"؟ فهم جميعهم قد عاشوا إلى ما بعد قيامة المسيح.

بيد أن أولئك الذين يطلبون تفسيراً دقيقاً لهذا النص، عليهم أن يفسّروا أولاً كلمات مخلّصنا المماثلة للقدّيس بطرس فيما يتعلق بالقدّيس يوحنا، "إن شئتُ أن يبقى إلى أن أجيء فماذا لك؟" (إنجيل القدّيس يوحنا 21/ 22)، التي أسّست لزعم أنه لن يموت. مع ذلك فإن هذا الزّعم لم تتأكّد صحّته، ولا نُفي بصفته غير مؤسّس، إنما تُرك على أنه قول غير مفهوم. كذلك فإن الصعوبة نفسها نجدها في موضع من إنجيل مرقص. وإذا كان من المشروع أن نبني فرضيّةً حول معناها انطلاقاً ممّا يليها مباشرةً، في هذا الموضع كما في إنجيل القدّيس لوقا، حيث يتكرّر القول نفسه مرة أخرى، فإنه ليس من المستبعد أن نربطها بالتجلّي الذي تصفه الآيات التي تليها مباشرةً، حيث يقال إنه "بعد ستة أيام يأخذ يسوع معه بطرس ويعقوب ويوحنا" (وهم ليسوا كلّ تلاميذه إنما بعضهم) "ويقودهم صعوداً وحدهم إلى جبل مرتفع ، ويتجلّى أمامهم. وأصبحت ثيابه تلمع ويفوق بياضها الثلج، حتى إنه لا يمكن لمطهّر الأنسجة أن يجعلها أكثر بياضاً. وهناك ظهر بينهم إيليا مع موسى، وكانا يتحدّثان إلى يسوع " الخ. وبذلك رأوا المسيح في مجده وجلاله ، كما سوف يأتي لاحقاً، إلى حدّ أنهم "كانوا خائفين للغاية". وهكذا فإن وعد مخلّصنا قد تحقّق عن طريق الرؤيا. فقد كانت هذه رؤيا، كما يمكن أن نستنتج من إنجيل لوقا، الذي يحكي القصّة ذاتها ويقول إن بطرس ومن كان معه، كان يغلبهم النعاس(إنجيل القدّيس لوقا 9/ 28)، وبدرجة أكثر تأكيداً، من إنجيل القدّيس متى 17/ 9 حيث تروى

الحكاية ذاتها، إذ يخاطبهم مخلّصنا قائلاً: "لا تخبروا أحداً بالرؤيا حتى يقوم ابن البشر من بين الأموات". ومهما يكن، فإن هذا لا يشكّل حجّةً لإثبات أن مملكة الله تبدأ قبل يوم الحساب.

أما في ما يتعلّق بنصوص أخرى تُستخدم لإثبات سلطة البابا على الملوك المدنيّين (إلى جانب تلك التي أشار اليها بللرمان)، مثل كون السيفَين اللذين كانا مع المسيح ورسله هما السيف الروحي والسيف الزمني، ويقال إن المسيح أعطاهما للقدّيس بطرس؛ وكذلك كون الأكبر بين المصباحين يدلّ على البابا، والأصغر على الملك؛ فإنه من الممكن بالمثل أن يستنتج المرء، من الآية الأولى في الكتاب المقدّس، أن المعنيّ بالسماء هو البابا، وبالأرض هو الملك: وهذا لا يشكّل مُحاجّة بالكتاب المقدّس، بل مجرّد إهانة للأمراء أصبحت شائعةً بعد أن تعزّزت عظمة البابوات لدرجة أنهم احتقروا كلّ الملوك المسيحيّين، وداسوا أعناق الأباطرة ساخرين منهم ومن الكتاب المقدس معاً، كما في كلمات المزمور الحادي والتسعين(*): "تطأ الأسد والأفعى. تدوس الشبل والتنين".

أما عن طقوس التكريس، وإن كانت تعتمد في الجانب الأكبر منها على ملكتي التمييز والحكم عند حكّام الكنيسة وليس على الكتاب المقدس، فإن هؤلاء الحكّام مُجبرون مع ذلك بالاتّجاه الذي تتطلّبه طبيعة الفعل ذاته، بحيث تكون المراسم والكلمات والأفعال محترمةً ودالّة، أو على الأقلّ متوافقة مع العمل. عندما كرّس موسى الخيمة والمذبح وأوانيهما، فإنه مسحها بالزيت الذي أمر الله بصنعه لهذا الغرض (سفر الخروج 40)، وأصبحت جميعها مقدّسة. لم يكن في ذلك أي طرد للأرواح أو للأشباح. وموسى نفسه (حاكم إسرائيل المدني) عندما سام هارون (عظيم الكهنة) وأبناءه، غسلهم بماء (ليس ماءً مطهّراً من الأرواح الشرّيرة) ووضع ثيابهم عليهم ومسحهم بالزيت، وبذلك تقدّسوا

(*) إشارة خاطئة أخرى إلى مصدر هذه الآية فهي ليست في المزمور الحادي والتسعين، إنما في المزمور التسعين، الآية 13. (المترجمتان).

لخدمة الله في منصب الكاهن؛ وكان هذا بكلّ بساطة وتواضع تنظيفاً وتزييناً لهم قبل أن يقدّموا إلى الله ليكونوا خدّامه. وحين كرّس الملك سليمان (حاكم إسرائيل المدني) الهيكل الذي بناه، فإنه وقف أمام إسرائيل بأسرها، وبعد أن باركهم قدّم الشكر للّه لأنه وضع في قلب أبيه أن يبني الهيكل، ولأنه وهبه هو نعمة إتمام العمل، ثم صلّى إلى الله: أولاً ليقبل هذا البيت، على الرغم من أنه لم يكن مناسباً لعظمته اللامتناهية، ومن ثمّ ليستمع إلى صلوات خدّامه الذين سيصلّون داخله أو باتّجاهه (إذا كانوا غائبين)؛ وأخيراً قدّم تضحية سلام، وبذلك تكرّس الهيكل (الملوك الثاني - 8). لم يكن ها هنا موكب، فالملك وقف ساكناً في مكانه الأوّل؛ ولا كان هناك ماء مطهّر من الأرواح الشرّيرة، ولا ترديد لعبارة asperges me ، ولا إساءة استخدام أخرى لكلمات قيلت في سياق مختلف؛ إنما كلام محترم وعقلاني، هو أكثر ما يليق بمناسبة تقديم بيت الله الجديد.

إننا لا نقرأ أن يوحنّا المعمدان طرد الأرواح الشرّيرة من مياه الأردن، ولا أن فيليبّس فعل الشيء نفسه لماء النهر حينما عمّد الخصي، ولا أياً من الكهنة في زمن الرسل بصق في أنف الشخص الذي يعمّد قائلاً: "لأجل أن يكون مرضيّاً لدى الله "؛ حيث إنه لا يمكن، بأيّة سلطة إنسانيّة، أن تبرّر مراسم البصق، لقذارتها، ولا ذكر هذا الكلام من الكتاب المقدّس، لخفّته.

وللبرهنة على أن الروح، منفصلة عن الجسد، تعيش إلى الأبد ـ ليس فقط أرواح المختارين، بفعل نعمة خاصة وباستعادة الحياة الأبدية التي فقدها آدم بالخطيئة وأعادها مخلّصنا بتضحيته للمؤمنين؛ إنما أيضاً الضالّين، وكأنها صفة تنتج بصورة طبيعية عن جوهر الجنس البشري، دون نعمة من الله إلّا تلك التي أعطيت للجنس البشري بأسره ـ هناك مواضع متنوّعة تبدو للوهلة الأولى وكأنها تخدم الزّعم بشكل كاف. ولكنّها، لدى مقارنتها بتلك التي قدّمتها من قبل (الفصل الثامن والثلاثون) من الفصل الرابع عشر من سفر أيوب، تبدو أكثر قابليّة لملاءمة التأويلات المتعدّدة من كلمات أيّوب.

وهناك بدايةً كلمات سليمان " فيعود التراب إلى الأرض حيث كان ويعود الروح إلى الله الذي وهبه" (سفر الجامعة 12 - 7)، وهو كلام يحتمل بما فيه الكفاية هذا التفسير (إذا لم يكن هناك نص آخر مباشر ضده): إن الله وحده، دون الإنسان، يعرف ما سيحلّ بروحه حين يفنى. وسليمان نفسه، في الكتاب عينه، يؤدّي الجملة نفسها بالمعنى الذي أعطيتُه لها. وكلماته هي: "كلاهما يذهب إلى مكان واحد، كان كلاهما من التراب وكلاهما يعود إلى التراب، من يرى روح بني البشر تصعد إلى العلاء وروح البهيمة تنزل إلى أسفل الأرض؟" (المصدر نفسه 3/ 20-21)؛ ومعنى ذلك أن لا أحد يعلم إلّا الله، كما أنه ليس خارجاً عن المألوف أن نقول عن الأشياء التي لا نفهمها: "الله يعلم ماذا" و "الله يعلم أين". وفي سفر التكوين 5/ 24: "وسلك أخنوخ مع الله بعدما ولد متوشالح ثلاث مئة سنة وولد فيها بنين وبنات" وهو مفسّر في الرسالة إلى العبرانيين 11/ 5: "بالإيمان نقل أخنوخ لئلا يرى الموت، ولم يوجد بعد لأن الله نقله، لأنه قبل نقله شهد له بأنه أرضى الله"، حيث يعطى القدر نفسه لخلود الجسد والروح، ويبرهن على أن انتقاله هذا يختصّ به الذين يرضون الله، وليس مشتركاً بينهم وبين الملعونين، وهو أمر يرتبط بالنعمة، لا بالطبيعة. ولكن على النقيض من ذلك، أي تفسير سنعطي، غير معناها الحرفي، لكلمات سليمان: "لأن ما يحدث لبني البشر يحدث للبهيمة، وللفريقين حادثة واحدة؛ كما تموت هي يموت هو، وكلاهما روح واحد، فليس للإنسان فضل على البهيمة لأن كلاهما باطل". (سفر الجامعة 3/ 19)؟ وبالمعنى الحرفي، ليس ثمة خلود طبيعي للروح؛ ولا يوجد مع ذلك تعارض مع الحياة الأبدية التي يستمتع بها المختارون بالنعمة. و"خير من كليهما من لم يوجد حتى الآن" (المصدر نفسه 4/ 3) أي أنه خير من الذين يعيشون أو سبق أن عاشوا؛ وهذا القول كان يمكن أن يكون صعباً لو أن أرواح كلّ الذين عاشوا كانت خالدة، إذ سيكون امتلاك روح خالدة أسوأ من عدم امتلاك أيّة روح على الإطلاق. ومن

ناحية أخرى، "الأحياء يعلمون أنهم سيموتون، أما الأموات فلا يعلمون شيئاً" (المصدر نفسه 9 - 5)، وذلك بفعل طبيعتهم وقبل قيامة الجسد.

موضع آخر يبدو أنه يؤكّد وجود خلود طبيعي للروح، هو حيث يقول مخلّصنا إن إبراهيم وإسحق ويعقوب أحياء؛ ولكن هذا يشير إلى وعد الله، وإلى اليقين بأنهم سيقومون من جديد، لا إلى حياة موجودة بالفعل في الوقت نفسه. وبالمعنى نفسه فإن الله قال لآدم إنه في اليوم الذي سيأكل فيه من الشجرة المحرّمة يتوجّب عليه بكلّ تأكيد أن يموت: منذ ذلك اليوم، أصبح بحكم الميت، ولكن دون تنفيذ، إلى ما بعد قرابة ألف عام. إذاً، إن إبراهيم وإسحق ويعقوب كانوا أحياء بالوعد، في اللحظة التي تكلّم فيها المسيح، ولكنّهم ليسوا كذلك بالفعل قبل يوم القيامة. ولا تشير قصّة لعازر إلى ما يناقض ذلك، هذا إذا تمّ أخذها كَمَثَل كما هي بالفعل.

بيد أن هناك مواضع أخرى في العهد الجديد تنسب الخلود ظاهريّاً إلى الأشرار، إذ إنه من الواضح أنهم سيقومون جميعاً ليحاكموا. ويقال أيضاً، في كثير من المواضع، إنهم سيدخلون "ناراً أبدية، وعذابات أبدية، وعقوبات أبدية، وإن دودة الضمير لا تموت أبداً"، وهذا كله تشمله كلمة الموت الأبدي، التي تفسّر عادة على أنها "حياة أبدية في العذاب". مع ذلك فإنني لا أستطيع أن أجد في أي مكان أن إنساناً سيعيش في عذاب إلى الأبد. كذلك، يبدو من العسير أن نقول إن الله ـ وهو أب المراحم، الذي يفعل في السماء والأرض كلّ ما يشاء، والذي تخضع لإمرته كلّ قلوب البشر، والذي يعطي البشر الفعل والإرادة على السواء، والذي من دون موهبته المجّانية لا يملك الإنسان ميلاً نحو الخير ولا نحو الشرّ ـ قد يعاقب معاصي البشر دون أية نهاية زمنيّة، بأقصى العذابات التي يمكن أن يتصوّروها، وبأصعب منها أيضاً. من هنا يتوجّب علينا أن ننظر في ما تعنيه النار الأبديّة وعبارات أخرى مشابهة من الكتاب المقدّس.

لقد بيّنت بالفعل أن مملكة الله التي يُقيمها المسيح تبدأ في يوم

الحساب، وأنه في ذلك اليوم سينهض المؤمنون من جديد، بأجساد مجيدة وروحية ويصبحون رعاياه في مملكته الأبديّة تلك؛ وأنهم لن يتزوّجوا ولن يزوَّجوا، لن يأكلوا ولن يشربوا كما كانوا يفعلون في أجسادهم الطبيعية، بل سيعيشون إلى الأبد في أشخاصهم الفرديّة، دون الأبديّة الخاصّة التي يعطيها التناسل؛ وأن المحكوم عليهم بالهلاك هم أيضاً سينهضون من جديد لينالوا العقاب على خطاياهم؛ وأن المختارين الذين سيكونون أحياء بأجسادهم الأرضية في ذلك اليوم، ستتغير أجسادهم فجأة، وتصبح روحانيّة وخالدة. أمّا أن أجسام المحكوم عليهم بالهلاك، الذين يكوّنون مملكة الشيطان، ستكون أيضاً أجساماً مجيدة أو روحانية، أو أنهم سيكونون مثل ملائكة الله، لا يأكلون ولا يشربون ولا يتعرضون للخطر، أو أن حياتهم ستكون أبديّة في أشخاصهم الفرديّة، مثل حياة كل إنسان مؤمن أو مثلما كانت حياة آدم لو أنه لم يخطئ، فلا موضع في الكتاب المقدس يبرهن على هذا، باستثناء تلك المواضع المتعلّقة بالعذاب الأبدي، والتي يمكن تفسيرها على نحو آخر.

من هذا يمكن أن نستنتج أنه، كما سيعاد المختارون إلى الحالة التي كان آدم فيها قبل أن يخطئ، كذلك فإن المحكوم عليهم بالهلاك سيكونون في الحالة التي كان فيها آدم وذريّته بعد أن ارتكب الخطيئة؛ عدا أن الله قد وعد آدم بمن يفتديه وذريّته التي ستؤمن وتتوب، والأمر نفسه لا ينطبق على الذين سيموتون في خطيئتهم، كما هي حال المحكومين بالهلاك.

أما وقد نظرنا في هذه الأمور، فإن النصوص التي تذكر "النار الأبدية" أو "العذاب الأبدي" أو "دودة الضمير التي لا تموت أبداً" لا تتناقض مع عقيدة الموت الثاني والأبدي، بالمعنى الصحيح والطبيعي لكلمة الموت. إن النار أو العذاب المعدّ للملعونين في جهنّم أو (التوفيت)(*) أو أي مكان آخر قد

(*) Thophet اسم تقول المراجع المتخصصة أن من الصعب تعقب أصوله اللغوية ولكنه يستخدم كمرادف لجهنم. (المترجمتان)

تستمر إلى الأبد، دون أن يستدعي ذلك أن يتعذّب فيها الجميع أو بعضهم بصورة أبديّة. فالأشرار كونهم قد تُركوا في الحالة التي كانوا فيها بعد خطيئة آدم، قد يعيشون حياتهم بعد القيامة كما كانوا يفعلون في السابق: يتزوّجون، ويزوَّجون، ويمتلكون أجساداً حقيرة وقابلة للفساد، كما هي حال كلّ الجنس البشريّ الآن؛ وبالتالي قد يتناسلون باستمرار بعد القيامة، كما كانوا يفعلون قبلها، إذ إنه لا يوجد موضع في الكتاب المقدس يشير إلى نقيض هذا. فإن القدّيس بولس، حين يتكلّم عن القيامة، يفهمها فقط على أنها القيامة إلى حياة أبدية، وليس القيامة إلى عقاب (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل قورنتسيا، 15). وعن الأولى يقول إن الجسم "يبذر في الفساد وينهض في الطهر، يبذر في العار وينهض في الشرف؛ يبذر في الضعف وينهض في القوة؛ يبذر في جسم طبيعي، وينهض جسماً روحياً". أمر كهذا لا يمكن أن يقال عن أجساد أولئك الذين يقومون إلى العقاب. كذلك فإن مخلّصنا، حين يتكلّم عن طبيعة الإنسان بعد القيامة، يعني بها القيامة إلى حياة أبدية، وليس إلى عقاب. والنص من إنجيل القدّيس لوقا 20/ 34-35-36، وهو نصّ خصب: "أبناء هذا الدهر يزوجون ويتزوجون أما الذين استحقّوا الفوز بذلك الدهر وبالقيامة من بين الأموات فلا يزوجون ولا يتزوجون. ولا يمكن أن يموتوا بعد لأنهم مساوون للملائكة وهم أبناء الله لكونهم أبناء القيامة". إن أبناء هذا العالم، الذين هم في الحالة التي تركهم آدم فيها، سيزوجون ويتزوجون، أي يفسدون ويتوالدون على التوالي؛ وفي هذا خلود للجنس البشري، ولكن ليس للأشخاص: إنهم لا يستحقّون أن يحسبوا بين الذين سيحصلون على العالم الآخر، وهو قيامة تامّة من بين الأموات، ولكنّهم موجودون لوقت قصير فحسب، كزوّار في هذا العالم، وفي النهاية لن يتلقّوا إلّا العقاب المستحقّ لعصيانهم. المختارون وحدهم أبناء القيامة، وبعبارة أخرى: إنهم الورثة الوحيدون للحياة الأبدية، فهم وحدهم لا يمكن أن يموتوا بعد ذلك؛ هم المتساوون مع الملائكة، وهم أبناء الله، وليس المحكومين بالهلاك. وللمحكومين بالهلاك يبقى بعد القيامة موت

ثان وأبديّ، وبين القيامة والموت الثاني الأبدي ليس هناك سوى وقت عقاب وعذاب، يدوم بتعاقب الخاطئين طالما أن النوع الإنسانيّ مستمرّ بالتكاثر، أي إلى الأبد.

تتأسّس على هذه العقيدة الدائرة حول الحياة الأبدية الطبيعيّة للأرواح المنفصلة، عقيدة المطهر، كما سبق أن قلت. فإذا افترضنا أن الحياة الأبديّة لا تكون إلّا بالنعمة، فإنه لا حياة سوى حياة الجسد، ولا خلود قبل القيامة. إن النصوص التي يقدّمها بيلارمين من العهد القديم لتأكيد وجود المطهر هي، أولاً، صوم داود من أجل شاؤول ويوناثان، المذكور في سفر صموئيل الثاني 1/ 12، وكذلك عند موت أبنير، في سفر صموئيل الثاني 3/ 35. إن صوم داود هذا، كما قال هو، كان من أجل أن ينال شيئاً ما لهما على يديّ الله: فإنه بعد أن صام لينال شفاء ابنه، وفور معرفته بوفاته، طلب أن يحضر له لحماً. فبما أن الروح تملك وجوداً منفصلاً عن الجسد، ولا يمكن بالصوم أن ننال شيئاً للأرواح الموجودة فعليّاً إمّا في الجنّة وإما في الجحيم، نستنتج أن هناك أرواحاً لبشر موتى لا توجد في الجنّة ولا في الجحيم، وبالتالي يجب أن تكون في مكان ثالث، لا بدّ أنه المطهر. وهكذا، بكثير من الجهد، استخدم هذه الموضع كدليل على وجود المطهر. في حين أنه من الواضح أن مراسم الحداد والصوم، حين تستخدم بمناسبة موت من لم تكن حياتهم مفيدةً للمحزونين، تكون تكريماً لأشخاصهم؛ وعندما تتمّ بمناسبة موت أولئك الذين أفادت حياتهم المحزونين، يكون سببها الضرر الحاصل لهؤلاء المحزونين أنفسهم: هكذا فإن داود قد كرّم شاؤول وأبنر بصيامه، وعند موت ابنه عزّى نفسه بتناول طعامه المعتاد.

وفي المواضع الأخرى من العهد القديم التي يستشهد بها، لا يوجد أي مظهر أو أثر للحقيقة. إنه يأتي بكلّ نص يتضمّن كلمة غضب، أو ثأر، أو حريق، أو تطهير، أو تنظيف، إذا كان أحد آباء الكنيسة قد طبّقه في إحدى عظاته، ولو من باب البلاغة، على عقيدة المطهر التي كان الناس يؤمنون بها من قبل. وفي الآية الأولى من المزمور37، "يا رب لا توبّخني بسخطك ولا تؤدّبني بغضبك": فما علاقة هذا بالمطهر، لو لم يكن أغسطينوس قد طبّق كلمة

الغضب على نار الجحيم، والسخط على المطهر؟ وما علاقة المطهر بما جاء في المزمور 66/ 12: "دخلنا في النار والماء وأنت أخرجتنا إلى مكان خصب"، وغيره من النصوص المشابهة التي استخدمها لاهوتيّو ذلك الزمان لتزيين عظاتهم أو تطويلها، مستعملين إيّاها لأغراضهم بقوّة الفطنة؟

بيد أنه يستشهد بمواضع أخرى في العهد الجديد وليس من السهل الرد عليها. الموضع الأول هو إنجيل القدّيس متى 12/ 32: "ومن قال كلمة عن ابن البشر يغفر له وأما من قال على الروح القدس فلا يغفر له لا في هذا الدهر ولا في الآتي"، حيث يذهب إلى كون المطهر هو العالم الآتي الذي يمكن أن تغفر فيه بعض الخطايا التي لم تغفر في هذا العالم. ولكن على النقيض من ذلك، من الواضح أنه لا يوجد إلّا ثلاثة عوالم: واحد من الخلق حتى الطوفان، وقد دمّرته المياه، وهو يسمّى في الكتاب المقدس "العالم القديم"؛ والثاني من الطوفان إلى يوم الحساب، وهو "العالم الحاضر"، وستدمره النار؛ والثالث، والذي سيبدأ مع يوم الحساب ويستمرّ إلى الأبد، وهو يسمّى "العالم الآتي"، وقد اتّفق الجميع على أنه لن يكون فيه مطهر. بالتالي، فإن العالم الآتي والمطهر لا يتفقان. ولكن في هذه الحالة ماذا يمكن أن يكون معنى كلمات مخلّصنا هذه؟ إنني أعترف بأنه من العسير للغاية التوفيق بينها وبين كلّ العقائد المأخوذ بها حالياً لدى الجميع؛ كما أنه ليس من المعيب أن نعترف بأن عمق الكتاب المقدّس أعظم من أن نسبره بواسطة الفهم الإنسانيّ القاصر. مع ذلك فإنه بإمكاني أن أعرض بعض النقاط التي يشير إليها النصّ على لاهوتيين أكثر علماً لينظروا فيها.

وبدايةً، بما أن الكلام ضد الروح القدس بصفته ثالث أشخاص الثالوث هو الكلام عن الكنيسة التي يسكن فيها الروح القدس، يبدو أن ثمة مجالاً لمقارنة السهولة التي تحمّل بها مخلّصنا الإهانات التي وجّهت إليه، بينما كان هو نفسه يعلّم العالم أي حين كان على الأرض، بالقسوة التي يبديها الكهنة من بعده ضد أولئك الذين يتنكّرون لسلطتهم، وهي سلطة مستمدّة من الروح القدس.

كما لو أنه يقول: أنتم الذين تتنكّرون لسلطتي، لا بل وسوف تصلبونني، ستتلقون العفو مني، طالما إنكم تتّجهون نحوي تائبين؛ لكنّكم إذا أنكرتم سلطة الذين يعلّمونكم من بعدي، بفضل الروح القدس، فإنهم لن يغفروا لكم، ولن يعفوا عنكم، بل سيضطهدونكم في هذا العالم، ويتركونكم دون غفران لخطاياكم (حتى لو توجّهتم نحوي، ما لم تتوجّهوا نحوهم أيضاً) لتنالوا العقاب الذي تستحقّونه عليها في العالم الآتي.

هكذا، يمكن أن تؤخذ هذه الكلمات على أنها نبوءة أو توقّع حول حال الكنيسة المسيحيّة التي استمرّت لأزمان طويلة؛ أو إذا لم يكن هذا هو المعنى (ذلك أنني لست جازماً في مثل هذه المواضع الصعبة)، فربما يكون قد ترك مكاناً بعد القيامة لتوبة بعض الخاطئين. وهناك أيضاً موضع آخر يبدو أنه يتّفق مع ما سبق؛ فبالنظر إلى كلمات القديس بولس، "وإلا فماذا يصنع الذين يعتمدون من أجل الأموات، إن كان الأموات لا يقومون البتة؟ فلماذا يعتمدون من أجل الأموات؟" (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنتوس 15 - 29)، فمن المحتمل أن يستنتج المرء، كما فعل بعضهم، بأنه في زمن القدّيس بولس كانت هناك عادة تقضي بتلقّي المعموديّة بدلاً من الأموات (كما أن الناس الذين يؤمنون الآن يكفلون إيمان الأطفال الذين لا يقدرون أن يؤمنوا ويقومون عليه)، بحيث يأخذون على عاتقهم، بالنيابة عن أصدقائهم الذين ماتوا، كون هؤلاء سيكونون مستعدّين لطاعة سيّدنا وللاعتراف به كملكهم في مجيئه الثاني؛ إذن فإن مغفرة الخطايا في العالم الآتي لا تحتاج إلى مطهر. بيد أنه في كلا هذين التفسيرين، يوجد قدر كبير من المفارقات بحيث إنني لا أثق بهما، بل أطرحهما أمام من هم أطول باعاً منّي في قراءة الكتاب المقدّس، ليتحرّوا وجود موضع أوضح يناقضهما. بانتظار ذلك، إنني أرى مواضع واضحة في الكتاب المقدّس تجعلني مقتنعاً بأنه لا وجود للمطهر، لا ككلمة ولا كشيء، لا في هذا النص ولا في غيره، ولا يوجد أي شيء يبرهن على ضرورة وجود مكان للروح

من دون الجسد: لا لروح لعازر أثناء الأيام الأربعة التي كان فيها ميتاً، ولا لأرواح من تزعم كنيسة روما أنهم يتعذّبون الآن في المطهر. فإن الله الذي قدر على إعطاء الحياة لقطعة من الطين، لديه القدرة نفسها لإعادة الحياة إلى رجل ميت وتجديد جثّته الهامدة والمتحلّلة، لتصبح جسداً مجيداً روحياً وخالداً.

ثمّة موضع آخر هو رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل كورنتوس3، حيث يقال إن أولئك الذين يبنون الجذامة (ما يبقى من الزرع بعد الحصاد) والقش، الخ. على الأساس الحقيقيّ، فإن عملهم سيزول، ولكن "هم أنفسهم سينجون، إنما من خلال النار": هذه النار يزعم أنها نار المطهر. وكما قلت من قبل فإن هذه الكلمات هي إشارة إلى كلمات زكريا 13/ 9، حيث يقول: "أدخل الثلث في النار وأمحصهم كمحص الفضة وأمتحنهم امتحان الذهب"، وفي هذا إشارة إلى مجيء المسيح بقدرته ومجده، وذلك في يوم الحساب، واحتراق العالم الحاضر، حيث لن يفنى المختارون إنما ستتمّ تنقيتهم؛ هذا يعني أنهم سيتخلّصون من عقائدهم وتقاليدهم الخاطئة، ويزيلونها بالنار، وبعد ذلك يدعون باسم الله الحقيقي. وبطريقة مماثلة، يقول الرسول عن الذين يتمسّكون بالأساس، وهو كون يسوع هو المسيح، ويبنون عليه عقائد أخرى خاطئة، إنهم لن يفنوا في النار التي تجدّد العالم، إنما سيمضون عبرها إلى الخلاص، ولكن على نحو يرون فيه أخطاءهم السابقة ويزيلونها. هؤلاء البناة هم الرعاة، والأساس هو أن يسوع هو المسيح، والجذامة والقش هما النتائج الزائفة المترتّبة عليها بسبب الجهل أو الضعف، أمّا الذهب والفضة والأحجار الكريمة فهي العقائد الحقّة، وتنقيتها أو تطهيرها في إزالة الأخطاء منها. وفي كلّ هذا، لا مكان أبداً لإحراق الأرواح غير الماديّة، أي غير المعرّضة للألم.

موضع ثالث هو رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل قورنتوس 15/ 29، والتي سبق أن ذكرتها، فيما يتعلق بالمعمودية من أجل الموتى: ويستنتج منها أولاً أن الصلوات من أجل الموتى ليست دون جدوى، ومن هنا يذهب

إلى أن نار المطهر موجودة؛ ولكن أيّاً من هذين الاستنتاجين ليس صحيحاً. فمن بين تفسيرات كثيرة لكلمة المعمودية، يوافق بالدرجة الأولى على ذاك القائل بأن المعموديّة تعني، مجازاً، معمودية الكفارة؛ وإن البشر بهذا المعنى يعمّدون حين يصومون ويصلّون ويقدّمون الصدقات؛ وبالتالي فإن المعمودية من أجل الموتى والصلاة من أجل الموتى هي شيء واحد. ولكنّ هذا تعبير مجازيّ لا يوجد مثال له، لا في الكتاب المقدّس ولا في أي استخدام آخر للغة؛ وهو كذلك يتناقض مع تناغم الكتاب المقدّس ومجاله. إن كلمة المعمودية تستخدم بمعنى تخضيب الشخص بدمه، كما حصل للمسيح على الصليب، وكما حصل لمعظم الرسل، كونهم شهدوا له (إنجيل القدّيس مرقص 10/ 38 والقدّيس لوقا 12/ 50). ولكن من الصعب أن يقال إن الصلاة والصوم والصدقات تملك أي تشابه مع هذا التخضيب. والكلمة نفسها تستخدم في إنجيل القدّيس متى 3/ 11 (حيث يبدو أنها تذهب باتّجاه تأكيد وجود المطهر) بمعنى التطهير بالنار. ولكنّه من الواضح أن النار والتطهير المذكورين هنا هما نفس ما يتكلّم عنه النبي زكريا: "فأدخل الثلث في النار وأمحصه تمحيص الفضة وأمتحنه امتحان الذهب" الخ. (نبوءة زكريا 13/ 9) والقديس بطرس بعده: "حتى يقدّر إيمانكم، وهو أثمن بكثير من الذهب الفاني الذي يمتحن مع ذلك بالنار، وينال المديح والمجد والإكرام لدى تجلّي يسوع المسيح". (رسالة القدّيس بطرس الأولى 3/ 13)؛ والقدّيس بولس: "وستمتحن النار عمل كل واحد ما هو" (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل قورنتوس 3/ 13). لكنّ القديس بطرس والقديس بولس يتكلّمان عن النار التي ستكون عند الظّهور الثاني للمسيح، والنبي زكريا يتكلّم عن يوم الحساب. وبالتالي فإن هذا الموضع من إنجيل متّى يمكن أن يفسَّر على النحو نفسه، وعندئذ لن تكون هناك ضرورة لنار المطهر.

وثمّة تفسير آخر للمعمودية من أجل الموتى وهو التفسير الذي ذكرته من قبل، وهو يضعه في الدرجة الثانية من حيث احتمال الصحّة؛ ومنه أيضاً يستنتج أن الصلاة نافعة للموتى. فإذا كان من الممكن، بعد القيامة، لمن لم يسمعوا

بالمسيح ولا آمنوا به أن يُقبلوا في مملكته، فإنه ليس من الهباء أن يصلّي من أجلهم أصدقاؤهم بعد موتهم، إلى أن يقوموا. ولكن إذا سلّمنا بأن الله، بصلوات المؤمنين، قد يردّ إليه بعضاً من الذين لم يسمعوا المسيح يبشّر، وبالتالي لا يمكن أن يكونوا رفضوه، وبأن رحمة البشر في هذا المجال لا يمكن أن تلام، فإن هذا لا يوصلنا إلى استنتاج بشأن المطهر، لأن القيامة من الموت إلى الحياة شيء، والقيامة من المطهر إلى الحياة شيء آخر، فهي قيامة من الحياة إلى الحياة، من حياة في العذاب إلى حياة في الفرح.

وموضع رابع هو إنجيل القدّيس متى 5/ 25: "بادر إلى موافقة خصمك ما دمت معه في الطريق لئلا يسلمك خصمك إلى القاضي، والقاضي يسلّمك إلى الشرطي، فتلقى في السجن. الحق أقول لك إنك لا تخرج من هناك حتى توفي آخر فلس". وفي هذا التعبير المجازيّ، المعتدي هو الخاطئ، وكلا الخصم والقاضي هما الله، والطريق هي الحياة، والسجن هو القبر، والشرطي هو الموت؛ ومن هذا الموت لن يقوم الخاطئ مرة أخرى إلى حياة أبدية، بل إلى موت ثان، إلى أن يكون قد سدّد آخر فلس، أو أن يدفعه المسيح عنه بآلامه، وهي فدية كاملة عن كلّ أشكال الخطيئة، الخطايا الصغيرة كالجرائم الكبيرة، وكلاهما قد أصبح قابلاً للصفح بموت المسيح.

والموضع الخامس هو إنجيل القدّيس متى 5/ 22: "إن كلّ من غضب على أخيه يستوجب المحاكمة، ومن قال لأخيه راقا(*) يستوجب حكم المحفل. ومن قال يا أحمق يستوجب نار جهنم". وهو يستنتج من هذه الكلمات ثلاثة أنواع من الخطايا وثلاثة أنواع من العقاب، وأيٌّ من هذه الخطايا، باستثناء الأخيرة، سيعاقب عليها بنار الجحيم، وبالتالي فإنه بعد هذه الحياة سيكون عقاب للخطايا الصغرى في المطهر. وعن هذا الاستنتاج لا يوجد أي أثر في

(*) Raca كلمة عبرية مستمدة من أصل كلمة معناها أجوف. ومعظم استخداماتها في التلمود تعطي معنى الحماقة. (المترجمتان)

أي تفسير أعطي لهذه الكلمات حتى الآن. فهل سيكون هناك تمييز بعد هذه الحياة بين محاكم العدل، مثل القضاة والمجلس، كما كان الأمر بين اليهود في زمن مخلصنا، لكي تسمع وتحدّد أنواع الجرائم المتباينة؟ ألن يعود القضاء برمّته إلى المسيح ورسله؟ لهذا فإننا لكي نفهم هذا النص، يتعيّن علينا ألّا ننظر فيه وحده، إنما في ارتباطه بالكلمات التي تسبقه والتي تليه. إن مخلّصنا في هذا الفصل يفسّر شريعة موسى، التي ظنّ اليهود أنهّا تتحقّق عندما لا يخرجون عنها في معناها الحرفي، غير أنهم كانوا قد خرجوا عن حكم المشرّع أو المعنى الذي قصد إليه. لهذا- وفي حين أنهم ظنّوا أن الوصيّة السادسة لا تخالف إلّا بقتل إنسان، ولا السابعة تنتهك إلّا حين يرقد رجل مع امرأة ليست زوجته - فإن مخلّصنا يقول لهم إن غضب الإنسان من داخله على أخيه، إذا لم يكن مبرّراً، هو جريمة قتل. إنه يقول: لقد سمعتم بقانون موسى "لا تقتل"، وإنه "أياً كان من يقتل فسيُدان أمام القضاة" أو أمام مجلس السبعين؛ ولكنّني أقول لكم، أن تغضب من أخيك بلا سبب، أو تقول له يا راقا أو يا أحمق، هو قتل، وسيعاقب عليه في يوم الحساب، وأمام المسيح ورسله، بنار الجحيم. إذاً فتلك الكلمات لم تكن مستخدمة للتمييز بين جرائم متنوعة، ومحاكم متنوّعة للعدل، وعقوبات متنوعة؛ إنما لتحديد ما يميّز بين خطيئة وأخرى، وهو ما لم يستمدّه اليهود من تباين النيّات في طاعة الله، بل من اختلاف المحاكم الزمنيّة لديهم. وكذلك عناه ليظهر لهم أن من يملك نيّة إيقاع الأذى بأخيه، ولو لم يَبد أثرها إلّا في الإهانة، أو لم يَبد على الإطلاق، فإنه سيُلقى في الجحيم بواسطة القضاة وبواسطة المجلس، وهي لن تكون محاكم منفصلة بل محكمة واحدة في يوم الحساب. أما وقد نظرنا في هذا، فإنني لا أستطيع أن أتخيّل ما يمكن أن نستنتجه من هذا النص لتأكيد وجود المطهر.

الموضع السادس هو إنجيل القدّيس لوقا 16/ 9: "وأنا أقول لكم اجعلوا لكم أصدقاء بمال الظلم حتى إذا أدرككم الفناء يقبلونكم في المظال الأبدية". وهو يزعم أن هذا النص يثبت جدوى التضرّع إلى القدّيسين الذين

رحلوا. ولكنّ المعنى واضح، وهو أن علينا، بثرواتنا، أن نجعل لنا أصدقاء من الفقراء، وبهذا نحصل على صلواتهم بينما هم أحياء. "إن من يعطي الفقير يقرض السيد".

والموضع السابع هو إنجيل القدّيس لوقا 23/ 42: "ثم قال ليسوع يا رب اذكرني متى جئت في ملكوتك". وهو يقول انطلاقاً من ذلك لأن هناك غفراناً للخطايا بعد هذه الحياة. ولكنّ البرهان ليس جيّداً. لقد غفر له سيّدنا في تلك اللحظة، ولدى مجيئه الثاني المجيد سيتذكر أن يُقيمه إلى الحياة الأبدية.

الموضع الثامن هو أعمال الرسل 2/ 24، حيث يقول القديس بطرس عن المسيح: "فأقامه الله ناقضاً آلام الموت إذ لم يكن ممكناً أن يمسكه الموت"؛ وهو يفسّر هذا بأنه نزول المسيح إلى المطهر، ليطلق بعض الأرواح هناك من عذابها، في حين أنه من الواضح أن المسيح هو الذي أطلق. فهو الذي لم يكن من الممكن أن يمسكه الموت أو القبر، وليس الأرواح التي في المطهر. ولكن إذا تأمّلنا جيّداً في ما يقوله بيزا في ملاحظاته حول هذا الموضع، فإن أيّاً كان سيرى أنه بدلاً من كلمة الآلام ينبغي أن يقال ضمادات، وعندئذ لا يعود هنالك من سبب للبحث عن المطهر في هذا النصّ.

45

في علم الشياطين وغيره من رواسب ديانة الأمم الوثنية

إن الانطباع الذي تتركه الأجسام المضيئة على حواسنا، سواء في خط واحد مباشر أم في خطوط كثيرة، وسواء عكسته الأشياء المظلمة أم جعلته الأشياء الشفّافة ينكسر، يُنتج في المخلوقات الحيّة التي وضع الله فيها مثل هذه الحواس تخيّلاً للشيء الذي صدر عنه الانطباع. هذا التخيّل يسمّى بصراً، وهو لا يبدو كمجرّد تخيّل، بل وكأنه الجسد نفسه خارجنا؛ تماماً كما يحدث حين يضغط إنسان بعنف على عينه فيظهر له ضوء من الخارج وأمامه، وهو ما لا يدركه أحد غيره، لأنه في الواقع لا يوجد أي شيء خارجه، إنما فقط حركة الأجهزة الداخلية التي تضغط مقاومةً نحو الخارج، هي التي تجعله يعتقد ذلك. والحركة التي يحدثها هذا الضغط، عندما تستمرّ بعد إزالة مسبّبها، هي ما نسمّيه خيالاً وذاكرة، وأثناء نومنا وفي بعض اضطرابات الحواس بفعل المرض أو العنف نسمّيها حلماً؛ وهي أشياء سبق أن تكلّمت عنها بإيجاز في الفصلين الثاني والثالث.

وبما أن طبيعة البصر هذه لم يكتشفها قطّ دعاة المعرفة الطبيعيّة، الأقدمون، وأقلّ منهم هؤلاء الذين لا ينظرون في الأشياء البعيدة من استخدامهم الحاضر (كما هي حال المعرفة)، فقد كان من الصعب على البشر

أن يفهموا هذه الصور الموجودة في الخيال أو في الحواس إلّا على أنها موجودة فعلاً في خارجنا. بعض هذه الصور، لأنها تختفي دون أن يعرفوا لماذا وكيف، كانت تُعتبر بالضرورة غير جسميّة، أي غير ماديّة أو صورة من دون مادّة (لون وشكل دون أي جسم ملوّن أو ذي شكل)، وبإمكانها أن تلبس أجساماً هوائيّة لتجعلها مرئيّة لأعيننا الجسديّة، حين تريد ذلك. ويقول آخرون إنها أجسام ومخلوقات حيّة، ولكنّها مصنوعة من هواء، أو من مادّة أكثر دقّة وأثيريّة، وهي تتكثّف حين تريد أن تُبصَر. ولكن كلا الرأيين يتّفق على تسمية عامة لها، وهي الشياطين. كما لو أن الموتى الذين رأوهم في أحلامهم لا يسكنون دماغهم، بل الهواء أو الجنّة أو الجحيم، وكأنها ليست تخيّلات بل أشباحاً. وفي هذا القدر نفسه من العقلانيّة الذي يوجد في ادّعاء المرء أنه رأى شبحَ نفسه في المرآة، أو أشباح النجوم في نهر، أو في تسميته لظهور الشمس المعتاد الذي لا يتجاوز حجمه القدم شيطاناً أو شبحاً للشّمس العظيمة التي تنير العالم المرئيّ بأسره. وهكذا فقد خافوا منها، لكونها أشياء تتمتّع بقدرة غير معلومة، أي غير محدودة، على المنفعة أو على الأذى. وبالتالي فقد أعطوا فرصةً لحكّام الدول الوثنيّة ليتحّكموا في خوفهم هذا من خلال وضع علم للشياطين (وفي هذا المضمار كان الشعراء، بصفتهم الكهنة الرئيسيّين في الديانة الوثنيّة، يلعبون دوراً كبيراً وينالون الاحترام) في خدمة السلم العامّ وطاعة الرعايا الضروريّة له؛ وكذلك ليجعلوا بعض هذه الشياطين خيّراً وبعضها الآخر شرّيراً، فتكون الفئة الأولى بمثابة تشجيع على الطاعة، والأخرى بمثابة قيد يمنعهم من انتهاك القوانين.

وأمّا ماهيّة الأشياء التي كانوا يسمّونها بالشياطين، فهي تظهر في جزء منها في نَسَب آلهتهم الذي كتبه هيزيود(*)، وهو أحد أهم شعراء اليونان

(*) Hesiod (القرن الثامن ق.م.) شاعر يوناني يعرف بأبي الشعر اليوناني التعليمي (أو الوعظي). أهم الأعمال المنسوبة إليه هي "الأعمال والأيام" و"ثيوغوني" (أي مبحث أصل الآلهة).=

القدامى، وفي جزء آخر في روايات غيرها، وقد أبديت ملاحظات بشأن بعضها فيما سبق، في الفصل الثاني عشر من هذا الخطاب.

لقد أوصل اليونانيون - عن طريق مستعمراتهم وغزواتهم - لغتهم وكتاباتهم إلى آسيا ومصر وإيطاليا؛ وبالتالي فقد أوصلوا إليها أيضاً علمهم بالشياطين، أو كما يدعوها القدّيس بولس عقيدة الشياطين. وبهذه الطريقة فقد امتدّت العدوى أيضاً إلى اليهود، سواء في اليهوديّة أو في الإسكندرية وفي الأماكن الأخرى التي تفرّقوا فيها. ولكنّ هؤلاء لم يطلقوا اسم الشياطين، كما فعل اليونانيّون، على الأرواح الخيّرة والشرّيرة على السواء، وإنما على الشرّيرة وحدها؛ وقد أطلقوا على الشياطين الخيّرة اسم روح الله، واعتبروا أن من تسكن جسدهم هم أنبياء. وبإيجاز فقد نسبوا التفرّد، إذا كان مستحبّاً، إلى روح الله، وإذا كان شرّيراً إلى شيطان ما، وهو شيطان شرّير. ولهذا أطلقوا اسم الشيطانيين، أي الذين يسكنهم الشيطان، على الذين نسمّيهم مجانين ومزاجيين، أو الذين يعانون من مرض السقوط أرضاً (الصَرَع)، أو الذين ينطقون بما اعتبروه عبثيّاً، لأن فهمهم كان ناقصاً. كما كانوا يقولون عن شخص معروف بقذارته إنه مسكون بروح دنسة، وعن رجل غبي إنه مسكون بشيطان غبيّ، وعن يوحنا المعمدان - نظراً لفرادة صومه- إن فيه شيطاناً (إنجيل القدّيس متى 11/ 18)، وعن مخلّصنا، نظراً لقوله إن من يحفظ أقواله لن يرى الموت إلى الأبد: "الآن علمنا أن بك شيطاناً. قد مات إبراهيم والأنبياء وأنت تقول إن كان أحد يحفظ كلامي فلن يذوق الموت إلى الأبد." (إنجيل القدّيس يوحنا 8/ 52) ومن ناحية أخرى، لأنه قال إنهم أعدّوا لقتله، أجاب الشعب "إن بك شيطاناً، من يطلب قتلك؟" (إنجيل القدّيس يوحنا 7/ 20). ويتّضح من هذا أن اليهود كانت

= ويتألف العمل الأول من حكم أخلاقية ومبادئ بشأن ممارسة الزراعة، وفيه القليل من المعلومات عن هيزيود نفسه. والثاني هو بمثابة بيان عن أصل العالم والآلهة. والثقة بنسبة الكتاب الأول إليه أقوى من الثاني لأن هيزيود قضى معظم حياته مزارعاً. (المترجمتان)

لديهم الأفكار ذاتها فيما يتعلّق بالتخيّلات، أي أنها لم تكن تخيّلات، أي أوهاماً يصنعها الدماغ، إنما أشياء حقيقية ومستقلة عن المخيلة.

وقد يقول بعضهم إنه لو لم تكن هذه العقيدة صحيحةً، فلماذا لم ينقدها مخلّصنا ويعلّم عكسها؟ لا بل لماذا يستخدم في مناسبات متنوعة صيغاً كلاميّة يبدو أنها تؤكدها؟ وعن هذا أجيب، أولاً، بأنه حيث يقول المسيح "فإن الروح لا لحم له ولا عظام كما ترون لي" (إنجيل القدّيس لوقا 24/ 39)، فهو وإن بيّن أن هناك أرواحاً، لا ينكر أنها أجسام. وحيث يقول القديس بولس "يبذر جسد حيواني ويقوم جسد روحاني" (رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنتوس 15 - 44)، فهو يعترف بطبيعة الأرواح، ولكن مع كونها أرواحاً مجسّدة، وليس هذا بأمر يصعب فهمه. فإن الهواء وأشياء كثيرة غيره هي أجسام، وإن لم تكن من لحم وعظم أو من أي جسم بسيط آخر يمكن أن تميّزه العين. ولكن حين يكلّم مخلّصنا الشيطان ويأمره بالخروج من إنسان، أفلن يكون هذا الكلام غير مناسب، إذا كان المقصود بالشيطان مرضاً، كالخبل والهذيان، أو روحاً ماديّاً؟ هل تستطيع الأمراض أن تسمع؟ أو هل يمكن أن يكون هناك روح مادي في جسم من لحم وعظم، هو ممتلئ من قبل بالأرواح الحيوية والحيوانية؟ ألا توجد بالتالي أرواح ليست بأجسام ولا هي مجرّد خيالات؟ وعن السؤال الأوّل أجيب بأن توجيه مخلّصنا الأمر إلى الجنون أو الهذيان الذي يشفيه ليس أقلّ ملاءمةً من تعنيفه للحمّى أو الريح أو البحر، لأنها هي أيضاً لا تسمع؛ ولا هو أو أقلّ ملاءمةً من مخاطبة الله للنور ولقبّة السماء وللشمس والنجوم، حين أمرها بأن تكون، لأنها ما كان يمكن أن تسمع قبل أن يكون لها وجود. ولكنّ تلك الكلمات ليست بغير ملائمة، لأنها تدلّ على سلطة كلمة الله: بالتالي، وبالدرجة نفسها، ليس من غير الملائم أن يؤمر الجنون أو الخبل- تحت تسمية الشياطين التي كانت تعرف بها عامّةً آنذاك- بأن ترحل عن جسم الإنسان. وعن السؤال الثاني، المتعلّق بكونها غير جسمية، فإنني لم

ألاحظ بعد أي موضع في الكتاب المقدس يمكن أن يفهم منه أن أي إنسان كان قد سكنته روح ماديّة إلا روحه هو، التي بواسطتها يتحرّك جسمه طبيعياً.

إن مخلّصنا، فور نزول الروح القدس عليه في هيئة حمامة، وكما يروي إنجيل متى، " أُخرج إلى البريّة من الروح ليجرَّب من إبليس" (إنجيل القدّيس متى 4/ 1)؛ ويُروى الشيء نفسه في إنجيل لوقا 4 - 1 بهذه الكلمات: "ورجع يسوع من الأردن وهو ممتلئ من الروح القدس فاقتاده الروح إلى البرية"، وواضح من هذا أن المقصود بالروح هنا هو الروح القدس. ولا يمكن أن يفسّر هذا بأنه تملُّك، لأن المسيح والروح القدس ليسا سوى جوهر واحد، وهذا ليس تملّكاً لجوهر أو لجسد من جانب آخر. وفي حين أنه، بحسب الآيات التي تلي ذلك، "قد أخذه إبليس إلى المدينة المقدّسة ووضعه عند أحد أبراج الهيكل"، فهل نستنتج من ذلك أنه كان مسكوناً من الشيطان، أو أنه حُمل إلى هناك بالعنف؟ ومن ناحية أخرى فإنه قد "أصعده إبليس إلى جبل عال وأراه جميع ممالك المسكونة في لمحة من الزمان": ليس لنا أن نعتقد هنا أنه كان مسكوناً من الشيطان أو أن الشيطان كان يجبره، ولا أن هناك جبلاً يعلو بما يكفي لكي يريه نصف الكرة الأرضيّة بأكمله، كما يذهب المعنى الحرفيّ. ماذا يمكن إذاً أن يكون المعنى في هذا الموضع، إن لم يكن أنه ذهب من نفسه إلى البريّة، وأن حمله صعوداً ونزولاً، من البريّة إلى المدينة ومنها إلى الجبل، كان رؤيا؟ ويتّفق مع هذا التفسير تعبير إنجيل لوقا، بأنه قد اقتيد إلى البريّة لا من قبل الروح بل فيه؛ في حين أنه، فيما يتعلق بكونه قد أُخذ إلى الجبل وإلى برج الهيكل، يتكلّم كما يفعل القدّيس متى، وهو ما يتناسب مع طبيعة الرؤيا.

من ناحية أخرى، في الموضع الذي يقول فيه القدّيس لوقا عن يهوذا الاسخريوطي "تدخَّل الشيطان في يهوذا الملقّب بالاسخريوطي وهو أحد الاثني عشر فمضى وفاوض رؤساء الكهنة والولاة كيف يسلمه إليهم"(إنجيل القدّيس لوقا 22/ 3-4)، فيمكن أن نجيب عنه بأن دخول إبليس (أي العدو) فيه يقصد به نيّته العدائيّة والخائنة لبيع سيّده ومولاه. فكما يقصد غالباً في الكتاب المقدّس

بالروح القدس النعم والميول الخيّرة التي يعطيها الروح القدس، كذلك يمكن أن يُفهم بدخول إبليس الأفكار والمخطّطات الشرّيرة لأعداء المسيح وتلاميذه. فكما أنه من العسير القول بأن الشيطان قد دخل يهوذا قبل أن تكون لديه أيّة مخططات عدائية، كذلك من غير المناسب أن يقال إنه كان عدوّ المسيح في قلبه أوّلاً، وأن الشيطان دخل فيه بعد ذلك. لذا فإن دخول إبليس وغرض يهوذا الملعون هما الشيء نفسه.

لكن إذا لم يكن هناك روح غير ماديّ، ولا من تملّك لأجسام البشر من جانب روح مادي، فقد يُسأل مرّةً أخرى، لماذا لم يعلّم مخلّصنا ورسله هذا للشعب، عبر كلمات واضحة، بحيث لا يعود لديهم أي شك في هذا الشأن. لكن مثل هذه التساؤلات تنمّ عن فضول ليس ضروريّاً لخلاص الإنسان المسيحيّ. فقد يتساءل بعض الناس بالدرجة نفسها لماذا أقدم المسيح، وهو الذي كان قادراً أن يعطي لكلّ البشر الإيمان والتقوى وكلّ أنواع الفضائل الأخلاقيّة، على إعطائها للبعض فقط، وليس للجميع؟ ولماذا ترك أمر البحث عن الأسباب والعلوم الطبيعية للعقل الطبيعي ولنشاط البشر، ولم يكشف عنها للجميع أو لأي إنسان بصورة تفوق الطبيعة؟ وأسئلة كثيرة أخرى من هذا القبيل، والتي مع ذلك قد تقدّم لها أسباباً محتملة وتقيّة. فكما أن الله، عندما أتى بالإسرائيليين إلى أرض الميعاد، لم يؤمّنهم هناك بإخضاع كل الأمم المحيطة بهم، إنما ترك الكثير منها كأشواك في جنبهم لتوقظ بين وقت وآخر تقواهم ونشاطهم، كذلك فإن مخلصنا، في قيادته لنا نحو ملكوته السماوي، لم يقض على كل صعاب المسائل الطبيعية، وإنما تركها لنمارس عليها نشاطنا وعقلنا؛ وإن مجال تبشيره هو فقط ليبيّن لنا هذا الطريق البسيط والمباشر إلى الخلاص، أعني به الإيمان بهذا البند: إنه هو المسيح ابن الله الحي، وقد أرسل إلى العالم للتضحية بنفسه عن خطايانا، وليسود على مختاريه لدى مجيئه الثاني المجيد، ولينقذهم من أعدائهم إلى الأبد؛ وهذا ما لا تشكّل فكرة تملّك الأرواح عائقاً أمامه، وإن تكن بالنسبة إلى البعض مناسبةً للخروج عن الطريق واللحاق ببدعهم الخاصّة. فإذا ما طلبنا من الكتاب المقدس بياناً عن كلّ

التساؤلات التي يمكن أن تثار فتجعلنا نضطرب في أدائنا لأوامر الله، أصبح من الممكن أن نشكو من كون موسى لم يحدّد زمن خلق هذه الأرواح، كما فعل بالنسبة إلى خلق الأرض والبحر والبشر والحيوانات. ختاماً، إنني أجد في الكتاب المقدس أن هناك ملائكة وأرواحاً خيّرة وشريرة، ليست غير مادية، مثل المظاهر التي يراها البشر في الظلام أو في حلم أو رؤيا، وهو ما يسمّيه اللاتين الأشباح Spectra، وتؤخذ على أنها شياطين. وأتبيّن أن هناك أرواحاً ماديّة، وإن تكن دقيقة وغير مرئيّة، لكنني لا أتبين أن جسم أي إنسان مملوك أو مسكون بها، وأن أجسام القدّيسين ستكون كذلك، أي أجساماً روحيّة، كما يسمّيها القديس بولس.

مع ذلك فإن العقيدة الناقضة ـ أعني بها القائلة بأن هناك أرواحاً جسمانية ـ سادت من قبل في الكنيسة لدرجة أن اللجوء إلى طرد الأرواح (بعبارة أخرى، إخراج الأرواح بالرقية) مبنيّ عليها، وهو مع كونه يمارس بصورة نادرة وخجولة، لم يتمّ التخلّي عنه بالكامل. إن وجود عدد كبير من المسكونين بالشياطين في الكنيسة البدائيّة، وقليل من المجانين والمصابين بأمراض فريدة مشابهة، في حين أننا في هذا الزمن نسمع ونرى الكثير عن المجانين، وقليلاً عن المسكونين، ليس ناتجاً عن تغيير في الطبيعة بل في الأسماء. وأمّا كيف يصدّق أنه في السابق كان الرسل، ومن بعدهم رعاة الكنيسة لفترة معيّنة، يشفون تلك الأمراض الفريدة، وهو ما لا نراهم يفعلونه الآن، وبالمثل لماذا لا يقدر كلّ مؤمن حقيقي الآن أن يفعل كلّ ما كان المؤمنون يفعلونه آنذاك، أي كما نقرأ: "يخرجون الشياطين باسمي ويتكلّمون بألسنة جديدة، يحملون الحيّات وإن شربوا شيئاً مميتاً لا يضرّهم ويضعون أيديهم على المرضا فيبرأون" (إنجيل القدّيس مرقس 16/ 17)، وكل هذا دون أيّة كلمات، باستثناء: "باسم يسوع"، فإن هذه مسألة أخرى. ومن المحتمل أن تكون تلك المواهب الاستثنائية قد أعطيت للكنيسة فقط في الزمن الذي كان فيه البشر يملكون ثقةً تامّةً بالمسيح، ويتطلّعون إلى سعادتهم في مملكته الآتية

فحسب؛ وبالتالي فإنهم عندما بدأوا يبحثون عن السلطة والثروات، ووثقوا بدهائهم ليصلوا إلى مملكة من هذا العالم، انتزعت هذه المواهب الإلٰهيّة الفائقة للطبيعة مجدّداً منهم.

ثمة أثر آخر للوثنيّة هو عبادة الصور، وهي لم تؤسسّ على يد موسى في العهد القديم، ولا على يد المسيح في العهد الجديد، ولا أدخلتها الأمم الوثنيّة، ولكنّها تُركت بينهم بعد أن أعطوا أسماءها للمسيح. قبل أن يبدأ مخلّصنا بالبشارة، كانت الديانة الشائعة لدى الوثنيين هي عبادة المظاهر التي تبقى في الدماغ إثر انطباع الأجسام الخارجية على أجهزة الحواس، وهو ما يُدعى بصورة عامة أفكاراً، أو أوثاناً، أو خيالات، أو خدعاً، باعتبارها تمثّلات لتلك الأجسام الخارجية التي تسبّبها، لا تمتّ إلى الحقيقة بصلة، تماماً كالأشياء التي يبدو أنها تظهر أمامنا في حلم. ولهذا السبب يقول القدّيس بولس، "نعرف أن الوثن هو لا شيء": لا لأنه كان يعتقد أن صورةً من المعدن أو الحجر أو الخشب ليست بشيء، بل لأن ما كانوا يكرّمونه أو يخافونه في الصورة، والذي كانوا يعتقدون أنه إلٰه، كان مجرد شيء مُختلَق، لا مكان له ولا سكن ولا حركة ولا وجود، إلا في انفعالات الدماغ. وعبادة هذه الصور بتشريف إلٰهي هي ما يدعوه الكتاب المقدس وثنيّة أو عصياناً للّه. فبما أن الله هو ملك اليهود، وممثّليه هما بدايةً موسى ومن بعده عظيم الكهنة، لو كان قد سُمح للناس أن يعبدوا الصور ويصلّوا لها (وهي تمثّلات لخيالهم)، لتوقّفوا عن الاعتماد على الله الحقيقي الذي لا يمكن أن يكون له شبيه، ولتوقّفوا أيضاً عن الاعتماد على مدبّريه موسى ورؤساء الكهنة؛ ولكان حَكَمَ كلّ إنسان نفسه طبقاً لما يشتهيه، حتى يؤدي ذلك إلى تدمير الدولة بالكامل، وإلى تدميرهم هم بفعل غياب الوحدة. وبالتالي فقد كان قانون الله الأوّل: لا ينبغي لهم أن يتّخذوا آلهة غريبة، أي آلهة من الأمم الأخرى، سوى الإلٰه الحقيقيّ الوحيد، الذي أقام العهد مع موسى، وبواسطته منحهم قوانين وتوجيهات من أجل سلامتهم، ومن أجل خلاصهم من أعدائهم. وكان القانون الثاني أن عليهم

ألّا يصنعوا لأنفسهم صورةً من ابتكارهم ليعبدوها. فإنه بمثابة العزل للملك أن نخضع لملك آخر، سواء أكان هذا الملك مفروضاً من الأمم المجاورة أم من أنفسنا.

إن مواضع الكتاب المقدّس التي يُزعم أنها تشير إلى وضع الصور لعبادتها، أو لوضعها في أماكن يُعبَد فيها الله، هي أولاً مثالان: واحد للكاروبيم على عرش الله، والآخر للحيّة المشتعلة؛ وثانياً، بعض النصوص حيث نؤمر بعبادة بعض المخلوقات بسبب علاقتها بالله: مثل عبادة مسند قدميه؛ وأخيراً، نصوص أخرى تسمح بتكريم دينيّ للأشياء المقدّسة. ولكن قبل أن أتفحّص مدى قدرة هذه المواضع على برهنة ما يتمّ ادّعاؤه، يتعيّن عليّ أولاً أن أشرح ما المقصود بالعبادة و بالصور والأوثان.

لقد بيّنت بالفعل في الفصل العشرين من هذا الخطاب، أن التكريم هو أن تقدِّرَ عالياً سلطة أي شخص، وأن مثل هذا التقدير يقاس بمقارنتنا إيّاه بآخرين. لكن بما أنه لا يوجد شيء يقارن بالله في القوة، فإننا لا نكرّمه بل نحطّ من شأنه إذا قدَّرناه بما هو أقلّ من اللامتناهي. وهكذا فإن التكريم هو بطبيعته سريّ بامتياز، وفي داخل القلب. لكنّ أفكار البشر الداخلية التي تظهر بصورة خارجية في كلماتهم وأفعالهم، هي علامات لتكريمنا، وهي ما يطلق عليه اسم العبادة؛ وفي اللاتينية cultus. لذا فإن الصلاة والقَسَم والطاعة والتفاني في الخدمة، أي بإيجاز كلّ الكلمات والأفعال التي ترمز إلى خوف من الغضب أو رغبة في الإرضاء، هي عبادة، سواء أكانت تلك الكلمات والأفعال مخلصة أم زائفة؛ ولأنها تبدو كعلامات للتكريم، فإنها عادةً ما تدعى أيضاً تكريماً.

إن تعبُّدنا لمن نعتبرهم بشراً فحسب، مثل الملوك وأصحاب السلطة، هو عبادة مدنيّة؛ لكنّ تعبُّدنا لما نظنّ أنه الله، مهما كانت الكلمات والطقوس والإشارات وغيرها من الأفعال التي نقوم بها، هو عبادة إلٰهيّة. أن يسجد المرء أمام الملك، إذا لم يكن يعتبره سوى إنسان، هو عبادة مدنيّة؛ وأمّا الذي لا

يفعل سوى نزع قبّعته في الكنيسة، لأنه يعتبرها بيت الله، فهو يقيم عبادةً إلٰهيّة. إن من يبحثون عن الفرق بين العبادتين الإلٰهيّة والمدنيّة لا في نيّة العابد، بل في كلمتي douleia أي العبوديّة، و latreia أي العمل، إنما يخدعون أنفسهم.

فمع أنه يوجد نوعان من الخدم: النوع الذي ينتمي إليه من هم تحت سلطة أسيادهم بصورة مطلقة، كالعبيد الذين يساقون في الحرب وذريّتهم، وهم لا يملكون سلطةً على أجسادهم (فإن حياتهم تتوقّف على إرادة سادتهم، بحيث تكون مهدّدةً عند أدنى عصيان)، وهم يباعون ويشترون كحيوانات، وكانوا يسمّون douloi أي عبيداً، وخدمتهم تسمّى douleia؛ ومن جهة ثانية الآخرون، وهم أولئك الذين يخدمون لقاء أجر، أو على أمل أن يجنوا فائدة من سادتهم بصورة طوعية، فيدعون thetes أي خدم المنازل؛ وهؤلاء لا يملك السادة حقاً عليهم أبعد من العهود المبرمة بينهم. وبين هذين النوعين من الخدمة نقاط مشتركة كثيرة، كون عملهما يُحدّد من قبل شخص آخر؛ والكلمة العامّة التي تطلق على كليهما هي latris أي العمّال، والتي تعني من يعمل في خدمة آخر، سواء بصفة عبد أم بصفة خادم طوعيّ. هكذا فإن كلمة العمل تدلّ بوجه عام على كل خدمة، بينما كلمة العبوديّة تختصّ بخدمة البشر المقيّدين وحدهم، أي بحالة الرقّ: وكلا الكلمتين مستخدم في الكتاب المقدس على نحو مختلط، للدلالة على خدمة الله. العبوديّة تستخدم لأننا عبيد الله، والعمل لأننا نخدمه؛ وفي كلّ خدمة هناك، ليس طاعة فحسب، بل وكذلك عبادة، وهي تلك الأفعال والإيماءات والكلمات التي تدلّ على التكريم.

إن الصورة، بالمعنى الأكثر حصراً للكلمة، هي ما يشبه شيئاً مرئيّاً؛ وبهذا المعنى فإن الأشكال الخيالية أو المظاهر أو ما يبدو من أجسام مرئيّة للبصر، هي فقط صور؛ مثل ذلك منظر إنسان أو شيء آخر في الماء عن طريق الانعكاس أو الانكسار، أو منظر الشمس أو النجوم التي نراها مباشرةً في الهواء، وهي ليست حقيقةً في الأشياء المرئية ولا في المكان الذي تبدو فيه، ولا تكون لها الأحجام نفسها أو الأشكال نفسها كالتي للشيء، إنما تكون

متغيّرة بتغيّر العضو المبصر أو العدسات، وقد تتحوّل إلى ألوان وأشكال أخرى، كونها أشياء تعتمد فقط على المخيّلة. وهذه الصور هي التي تدعى في الأساس، وفي التعبير الأكثر ملاءمةً، أفكاراً وأوثاناً، ويستمدّ ذلك من كلمة eido في لغة اليونانيين، وهي تعني الرؤية. كذلك فإنها تسمّى تخيّلات، وهي في اللغة ذاتها ظهورات. وبسبب هذه الصور تدعى إحدى ملكات الطبيعة البشريّة بالخيال. ومن هنا يتّضح أنه لا توجد، ولا يمكن أن توجد، أية صورة ناتجة عن شيء غير مرئي.

من الواضح أيضاً أنه لا يمكن أن تكون صورة لشيء لامتناه: ذلك أن كلّ الصور والتخيّلات، التي تحدث هي عن انطباعات أشياء مرئية، تتمتّع بشكل. ولكن الشكل هو كميّة محدّدة بشتّى الطرق، لهذا لا يمكن أن يكون هناك صورة للّه ولا لروح الإنسان ولا للأرواح بل لأجسام مرئية فقط، أي للأجسام التي تحتوي على الضوء أو على تلك المضاءة بها.

وفي حين أن باستطاعة إنسان أن يتخيّل أشكالاً لم يرها قط، مبتدعاً شكلاً انطلاقاً من أجزاء لمخلوقات مختلفة، كما يصنع الشعراء مخلوقاتهم الخرافية من رأس إنسان وجسم حصان، وحيّات ووحوش لم يروها قطّ، فهو يستطيع أيضاً أن يعطي مادةً لتلك الأشكال ويصنعها من الخشب أو الصلصال أو المعدن. وهذه أيضاً تسمّى صوراً، لا لتشابهها مع أي شيء ماديّ، إنما لتشابهها مع بعض الساكنين الخياليين في دماغ صانعها. ولكن بين هذه الأوثان كما هي أصلاً في الدماغ، وبينها حين ترسم أو تحفر أو تُجعل في قالب أو توضع في مادّة، يوجد تشابه بحيث إن الجسم الماديّ المصنوع بالفنّ يمكن أن يقال عنه إنه صورة الوثن الخيالي الذي صنعته الطبيعة.

بيد أن كلمة صورة، في استخدام أوسع، تضمّ أيضاً معنى أي تمثيل لشيء بشيء آخر. وهكذا فإن ملكاً أرضياً يمكن أن يسمّى صورةً للّه، وحاكماً أقلّ مرتبة صورةً للملك الأرضي. وفي كثير من الأحوال، لم تُعر طقوس عبادات الوثنيين اهتماماً للشبه بين الوثن المادّي وذاك الذي في خيالهم، ومع

ذلك فقد كان يدّعى صورةً له. لذلك فإن حجراً غير منحوت تمّ تقديمه على أنه نبتون، ومثله أشكال أخرى متباينة، تختلف اختلافاً بعيداً عن الأشكال التي تصوّروها لآلهتهم. ونحن نرى في يومنا هذا صوراً كثيرة لمريم العذراء ولقدّيسين آخرين، ليست متشابهة فيما بينها ولا تطابق مخيّلة أي إنسان معيّن، ومع ذلك فهي تخدم بما فيه الكفاية الغرض الذي من أجله أقيمت، وهو لا يزيد عن تمثيل الأشخاص المذكورين في الرواية، بالأسماء فقط، ولكلّ إنسان أن يطبّق عليها صورةً ذهنيّةً من صنعه، أو لا يطبق على الإطلاق. وبالتالي فإن الصورة، بالمعنى الأوسع للكلمة، هي إمّا مثيل وإما تمثيل لشيء مرئيّ وإما هما معاً، كما يحدث في معظم الأحيان.

لكنّ تسمية الوثن تمتدّ إلى أبعد من ذلك في الكتاب المقدس، فتدلّ أيضاً على الشمس أو على نجم أو أي مخلوق آخر، أكان مرئياً أم غير مرئي، حين تجري عبادتها على أنها آلهة.

إنني، وقد بيّنت ما هي العبادة وما هي الصورة، سأضعها الآن معاً، وأفحص ما هي تلك الوثنيّة التي تحرّمها الوصيّة الثانية ومواضع أخرى من الكتاب المقدّس.

أن تعبد صورةً هو أن تقوم طوعاً بالأفعال الخارجيّة التي تدلّ على تكريم إمّا مادّة الصورة (التي هي خشب، أو حجر، أو معدن، أو أي مخلوق آخر مرئي) وإمّا تخيّل الدماغ الذي تمّ تكوين المادّة وتشكيلها لتماثله أو لتمثّله، وإمّا هما معاً، كجسم حيّ مؤلّف من المادّة والتخيّل، مثل الجسم والروح.

أن تكشف رأسك أمام إنسان ذي سلطة ونفوذ، أو أمام عرش أمير، أو في الأماكن الأخرى التي يحدّدها لهذا الغرض في غيابه، هو عبادة لهذا الإنسان أو الأمير عبادة مدنية، كعلامة لا على تشريف الكرسي أو المكان بل الشخص، وليست هذه وثنية. لكن إذا كان الذي يفعل ذلك يفترض أن روح الأمير في الكرسيّ، أو يلتمس شيئاً من الكرسي، تكون هذه عبادة إلٰهية، أي وثنية.

فأن نصلّي لملك من أجل أشياء قادر هو على أن يفعلها لنا، مع أننا نسجد أمامه، ليس سوى عبادة مدنية، لأننا لا نعترف بأيّة سلطة أخرى فيه سوى السلطة الإنسانية؛ ولكن أن نصلّي له بإرادتنا من أجل طقس معتدل، أو من أجل أي شيء وحده الله يستطيع فعله لنا، هي عبادة إلٰهية، ووثنيّة. ومن ناحية أخرى، إذا أجبر ملك إنساناً على فعل ذلك تحت وطأة التهديد بالموت، أو بأيّة عقوبة جسديّة كبرى غيره، فإنه لا يكون وثنيّة؛ لأن العبادة التي يأمر بها الملك لنفسه تحت وطأة قوانينه ليست إشارةً إلى كون من يطيعه يكرّمه في باطنه كإلٰه، بل على كونه يرغب في إنقاذ نفسه من الموت أو من حياة بائسة: وما لا يشير إلى تكريم داخليّ ليس عبادة، وبالتالي ليس وثنيّة. كذلك لا يمكن أن يقال إن من يفعل هذا يقوم بعمل مخزٍ أو يضع حجر عثرة أمام أخيه: فمهما كان الإنسان الذي يتعبّد بهذه الطريقة حكيماً أو متعلّماً، فلا يستطيع آخر أن يدّعي بذلك أنه مقتنع بما يفعل، بل إنه يقوم به عن خوف، وأن هذا ليس فعله بل فعل سيّده.

إن عبادة الله في مكان محدّد لهذا الغرض أو بتوجّه المرء نحو صورة أو مكان معيّن، ليست عبادةً ولا تكريماً للمكان أو للصّورة، بل هي اعتراف بأنه مقدّس؛ وبعبارة أخرى الاعتراف بفصل الصورة أو المكان عن الاستخدام الشائع، لأن هذا هو معنى كلمة المقدّس؛ وهذا لا يتضمّن إضافة صفة إلى المكان أو الصورة، إنما علاقة جديدة من خلال تخصيصها للّه، ولهذا ليست وثنيةً؛ كما أنه لم يكن من الوثنيّة أن يُعبد الله أمام الحيّة المشتعلة، أو أن يقوم اليهود ـ حين كانوا خارج بلدهم ـ بتحويل وجوههم عندما يصلّون نحو هيكل أورشليم، أو أن يخلع موسى حذاءه حين يكون أمام العلّيقة المشتعلة التي تقع على أرض جبل سيناء، وهي مكان اختاره الله ليظهر فيه وليعطي قوانينه لشعب إسرائيل، ولهذا كان أرضاً مقدّسة، لا لكونه مقدّساً في ذاته، بل لكونه مفصولاً لاستخدام الله؛ كذلك أن يقوم المسيحيّون بعباداتهم في الكنائس التي تكرّس للّه لهذا الغرض، بسلطة الملك أو ممثّل حقيقيّ آخر للكنيسة. أمّا عبادة الله

بصفته يحرّك أو يسكن صورةً أو مكاناً، أي بصفته جوهراً غير محدود في مكان محدود، فهذه وثنيّة: فإن هذه الآلهة المحدودة ليست سوى أوثان في الدماغ، وليست أشياء حقيقيّة، وهي تسمّى بوجه عام في الكتاب المقدّس بأسماء الباطل والأكاذيب واللاشيء. وكذلك فإن عبادة الله، لا بصفته محرّك المكان أو الصورة أو موجوداً فيها، بل بهدف أن يشملنا عقله أو أحد أعماله ـ في حال كان المكان أو الصورة موضوعاً أو مكرّساً بسلطة خاصّة، لا بسلطة الرعاة أصحاب السيادة علينا – هو من الوثنيّة. ذلك أن الوصية هي "ألّا تجعل لنفسك صورة منحوتة." لقد أوصى الله موسى بأن يضع حية النحاس، وليس موسى هو من وضعها لنفسه، لهذا لم تكن تخالف الوصيّة. بيد أن صنع العجل الذهبي على يد هارون والشعب، باعتباره تمّ دون سلطة من الله، كان وثنيةً، ليس فقط لأنهم اعتقدوا أنه إله، إنما أيضاً لأنهم صنعوه لاستخدام دينيّ، دون إذن من الله ملكهم أو من موسى الذي كان نائبه.

لقد عبدت الأمم الوثنيّة كآلهة جوبيتر وغيره من الرجال الذين قاموا بأعمال عظيمة ومجيدة أثناء حياتهم، وكأبناء للآلهة رجالاً ونساء مختلفين، مفترضين أنهم نتيجة اختلاط بين إله خالد وإنسان مَيّت. وهذه كانت وثنيةً، لأنهم جعلوها كذلك لأنفسهم، دون أن تكون لديهم صلاحية مستمدّة من الله، لا بقانونه الأبديّ العقليّ، ولا بإرادته الوضعيّة والمعلنة. ولكن على الرغم من أن مخلّصنا كان إنساناً، ونحن نؤمن أيضاً بأنه إله خالد وابن الله، إن هذه ليست وثنيةً، لأننا لم نبن هذا الاعتقاد على تخيّلنا الخاص أو على حكمنا الخاص، إنما بنيناه على كلمة الله التي أعلنها في الكتاب المقدس. وبالنسبة إلى عبادة القربان المقدّس، فإذا كانت كلمات المسيح، "هذا هو جسدي"، تعني أنه هو نفسه وما يبدو أنه خبز بين يديه، وليس كذلك فحسب، بل كلّ ما يبدو أنه قطع خبز قد تمّ تكريسها منذ ذلك الحين، وسيتمّ تكريسها لاحقاً من قبل الكهنة هو عبارة عن أجساد متعدّدة للمسيح، وفي الوقت عينه جسد واحد، فإنها ليست وثنيّةً لأن مخلّصنا يسمح بها؛ ولكن إذا كان هذا النصّ لا يعني

ذلك (بما أن لا نصّ آخر قد يُقدَّم للدفاع عن هذا الأمر) عندئذ، ولأنها عبادة أسّسها البشر، تكون وثنية. ذلك أنه لا يكفي أن يقال إن الله يقدر أن يحوّل الخبز إلى جسد المسيح، لأن الأمم الوثنيّة اعتقدت أيضاً أن الله قادر على كلّ شيء، وهي على هذا الأساس قد تبرّر بالدرجة نفسها وثنيّتها، زاعمة كغيرها حدوث تغيّر في طبيعة الخشب والحجارة لتصبح إلٰهاً عظيماً.

أمّا عن الذين يزعمون بأن الوحي الإلٰهي هو دخول يفوق الطبيعة للرّوح القُدس في الإنسان وليس اكتساباً لنعم الله بفضل الاعتقاد والاجتهاد، فإنني أعتقد أنهم في محنة خطيرة للغاية. فإنهم إذا لم يعبدوا البشر الذين يعتقدون أنهم ملهمون على هذا النحو، فيسقطون في (أفعال عاقة)، باعتبار أنهم لا يتعبّدون لحضور الله الفائق للطبيعة. ومن ناحية أخرى، إذا عبدوهم ارتكبوا الوثنيّة، لأن الرسل ما كانوا ليسمحوا أبداً بأن يُعبدوا على هذا النحو. لذا فإن الطريق الأسلم هو الإيمان بأن هبوط الحمامة على الرسل ونفخ المسيح فيهم حين أعطاهم الروح القدس، وإعطاءهم إياه بوضع الأيدي، تُفهم على أنها علامات شاء الله استخدامها أو أمر باستخدامها، للدلالة على وعده بمساعدة هؤلاء الأشخاص في اجتهادهم للتبشير بمملكته وفي حديثهم، بحيث لا يكون مخزياً بل مفيداً للآخرين.

إلى جانب العبادات الوثنيّة للصور، هناك أيضاً عبادة مخزية لها، وهي أيضاً خطيئة، ولكنها ليست وثنيةً. فإن الوثنية هي العبادة بما يشير إلى تكريم داخليّ وحقيقيّ؛ لكنّ العبادة المخزية ليست سوى عبادة ظاهريّة، وقد تترافق أحياناً مع ازدراء داخليّ عميق، سواء للصورة أو للشيطان الخيالي أو الوثن الذي تكرّس له، وهي تنشأ فقط عن خوف الموت أو عقوبة فادحة أخرى، ولكنّها مع ذلك خطيئة عند من يقومون بها، في حال كانوا من الذين ينظر الآخرون إلى أعمالهم كأنوار يهتدون بها، لأنهم إذ يتبعون خطاهم، لا يقدرون إلا أن يتعثّروا ويسقطوا على طريق الدين؛ في حين أن المثال الذي يقدّمه من لا ننظر إليهم لا يؤثر فينا على الإطلاق، إنما يتركنا لجهدنا وحذرنا، وبالتالي

لا يكون سبباً في سقوطنا.

وبالتالي إذا قام راع مدعوّ بموجب القانون إلى تعليم الآخرين وتوجيههم، أو أي شخص آخر، لمعرفته تأثير عظيم، بعبادة خارجيّة لوثن بسبب الخوف، وما لم يجعل خوفه وعدم استعداده للقيام بهذه العبادة واضحاً بمقدار وضوحها، فإنه يخزي أخاه إذ يظهر موافقةً على الوثنيّة. وإن أخاه إذ يتّخذ حجّةً من عمل معلّمه أو من يعتبر معرفته عظيمةً، يستنتج أن الأمر مشروع في ذاته. وهذا الخزي هو خطيئة، وهو تسبُّب بخزي الآخرين. ولكن إذا لم يكن الشخص راعياً ولا ذا سمعة بارزة لمعرفته بالعقيدة المسيحية، وفَعل الشيء نفسه، وتبعه آخر، فإن هذا ليس تسبّباً بالخزي (لأنه لا سبب ليتبع هذا المثال)، بل هو ادّعاء بالخزي يأخذه لنفسه ذريعةً أمام الناس. فإن إنساناً غير متعلّم يقع تحت سلطة ملك وثنيّ أو دولة وثنيّة، إذا أمر تحت وطأة التهديد بالموت أن يسجد أمام وثن وكَره الوثن في قلبه، ففعله حسن؛ مع أنه لو كان يملك القوة لمعاناة الموت بدل أن يعبده، يكون قد فعل ما هو أحسن. أمّا إذا قام راع بالشيء نفسه، وهو الذي بصفته رسول المسيح أخذ على عاتقه أن يعلّم عقيدة المسيح للأمم جمعاء، فإن ذلك لن يكون خزياً خاطئاً بحقّ ضمائر المسيحيين الآخرين فحسب، بل وإهمالاً ذميماً لمهمّته.

إن خلاصة ما قلته حتى الآن، فيما يتعلّق بعبادة الصور، هي أن من يعبد في صورة، أو في أي مخلوق، إمّا مادّته وإما أي تخيّل من صنعه يعتقد أنه يكمن فيه، أو الاثنين معاً، أو يؤمن أن مثل هذه الأشياء تسمع صلاته أو ترى عباداته، دون أذنين أو عينين، إنما يرتكب الوثنيّة. ومن يقلّد مثل هذه العبادة خوفاً من عقوبة، إذا كان يُعتبر مثالاً قويّاً بين إخوانه، يرتكب خطيئة. لكنّ من يعبد خالق العالم في صورة أو في مكان لم يختره بنفسه، بل أخذه ممّا أوصت به كلمة الله، كما فعل اليهود في عبادتهم للّه في الشاروبيم، وفي حيّة النحاس لبعض الوقت، وفي هيكل أورشليم أو باتّجاهه ـ وهو ما حدث كذلك لوقت محدود ـ فهو لا يرتكب أيّة وثنيّة.

وفي ما يتعلّق بعبادة القدّيسين والصور والذخائر، وغيرها من الأمور التي تمارَس اليوم في كنيسة روما، فإنني أقول إنها غير مسموح بها بكلمة الله، ولا هي نتجت في كنيسة روما عن العقيدة التي تعلّم هناك، إنما تُركت جزئيّاً فيها عند بداية اعتناق الوثنيين للمسيحيّة، وبعد ذلك أيّدها وأكّدها وعزّزها أساقفة روما.

أما عن البراهين التي يُدَّعى استخراجها من الكتاب المقدس، أعني تلك الأمثلة عن الصور التي أمر الله بوضعها، فإنها لم توضع ليعبدها الشعب أو أي إنسان، بل لكي يعبدوا الله نفسه أمامها، كما في حالة "الشاروبيم" أمام العرش وحيّة النحاس. إننا لا نقرأ أن الكاهن أو غيره قام بعبادة "الشاروبيم". لا بل بالعكس، نقرأ أن حزقيال كسر حيّة النحاس التي وضعها موسى (سفر الملوك الثاني 18 - 4) لأن الناس كانوا يحرقون أمامها البخور. وإلى جانب ذلك، إن تلك الأمثلة ليست موضوعة لنقلّدها، حتى نقوم نحن أيضاً بوضع الصور، زاعمين أننا نعبد الله أمامها، لأن كلمات الوصيّة الثانية "لا تصنع لنفسك صورة منحوتة" الخ.، تميّز بين الصور التي أمر الله بوضعها وتلك التي نضعها نحن لأنفسنا. وبالتالي فإن الانطلاق من الشاروبيم وحيّة النحاس للوصول إلى الصور التي ابتكرها الإنسان، ومن العبادة التي أمر بها الله إلى العبادة بحسب مشيئة البشر، هي حجّة بالية.

أمر آخر ينبغي النظر فيه، وهو أنه كما حطّم حزقيال الحيّة النحاسية لأن اليهود كانوا يعبدونها، من أجل ألّا يفعلوا ذلك مجدّداً، كذلك يتعيّن على الملوك المسيحيّين أن يحطّموا الصور التي اعتاد رعاياهم على عبادتها، حتى لا تكون هناك فرصة بعد ذلك لمثل هذه الوثنية. لذلك فإن الناس الجهلة حتى يومنا هذا، حيثما تعبد الصور، يعتقدون بالفعل أن فيها سلطة إلٰهية، ويقول لهم رعاتهم إن بعضها قد تكلّم ونزف دماً، وإنها قد صنعت المعجزات، وهم يفهمون أن هذه المعجزات قد صنعها القديس، الذي يظنّون أنه الصورة ذاتها، أو أنه موجود فيها. إن الإسرائيليين حين عبدوا العجل، كانوا يعتقدون أنهم

يعبدون الإلٰه الذي أخرجهم من مصر، وبالرغم من ذلك كان تصرّفهم وثنيّةً، لأنهم كانوا يظنّون أن العجل هو ذاك الإلٰه، أو أنه يحمله في بطنه. ومع أن أحداً ما قد يعتقد أنه من المستحيل أن يكون الناس أغبياء إلى حدّ الاعتقاد بأن الصورة إلٰه أو قديس، أو عبادتها على أساس هذه الفكرة، فإن الكتاب المقدّس يذهب بوضوح إلى ما يناقض ذلك؛ وفيه أنه حين صنع العجل المذهّب قال الشعب "هذه آلهتك يا إسرائيل"، (سفر الخروج 32/ 4) وفيه أيضاً توصف صور لابان بأنها آلهته (سفر التكوين 31/ 30). ونحن نرى في كلّ يوم، من خلال تجربتنا مع مختلف أنواع البشر، أن الذين لا يجتهدون في سبيل شيء غير غذائهم وراحتهم يكونون راضين بتصديق أي ادّعاء عبثيّ، بدلاً من أن يحمّلوا أنفسهم مشقّة تفحّصه، متمسّكين بإيمانهم كما هو بتفصيلاته غير قابل للتغيير، إلّا بفعل قانون صريح وجديد.

لكنّهم يستنتجون من مواضع أخرى أنه من المشروع أن يرسموا ملائكة، وكذلك الله نفسه: من سير الله في حديقة، من رؤية يعقوب للّه على رأس السلَّم، ومن رؤى وأحلام أخرى. ولكنّ الرؤى والأحلام، سواء أكانت طبيعية أم تفوق الطبيعة، ليست سوى تخيّلات، ومن يرسم صورةً لأي منها لا يصنع صورةً للّه بل لتخيّله هو، أي أنه يصنع وثناً. لست أقول إن رسم صورة بناء على تخيّل هو خطيئة، ولكنّها حين ترسم فإن اعتبارها تمثّل الله مناف للوصيّة الثانية، ولا يمكن أن يكون لها استخدام آخر سوى عبادتها. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن صور الملائكة وصور البشر الموتى، ما لم تكن تماثيل لأصدقاء أو لبشر يستحقّون أن يُذكروا، لأن استخداماً كهذا لصورة ليس عبادةً للصورة بل تكريماً مدنيّاً للشخص الذي كان، وليس الذي هو الآن؛ لكن حين يتمّ ذلك لصورة نصنعها لقدّيس، لا لسبب سوى أننا نظنّ أنه يسمع صلواتنا، وأنه مسرور بتكريمنا له، بينما هو ميت وبلا إحساس، فنحن ننسب إليه ما يفوق القوة البشرية، ولهذا فإنه وثنية.

وبالتالي فبما أنه لا تبرير، بموجب قانون موسى وفي الإنجيل، لعبادة

دينيّة للصور أو لأي تمثّل آخر للّه يقيمه الناس لأنفسهم، أو لعبادة صورة أي مخلوق في الجنّة أو على الأرض أو تحتها، وفي الوقت الذي لا يجوز للملوك المسيحيين، وهم ممثّلون أحياء للّه، أن يُعبدوا من رعاياهم بأي فعل يدلّ على اعتبار سلطتهم تفوق قدرة الطبيعة البشريّة الميتة، لا يمكن أن نتخيّل أن العبادة الدينيّة الشائعة الآن قد تَسبّب بها للكنيسة سوء فهم للكتاب المقدّس. ويثبت بالتالي أنها بقيت فيها من جرّاء عدم تحطيم الصور بذاتها عند اعتناق الأمم الوثنيّة التي كانت تعبدها للمسيحيّة.

إن سبب ذلك هو التقدير المبالغ به لصناعتها وأثمانها الباهظة ، ممّا جعل مالكيها - وإن كانوا قد ارتدّوا عن عبادتها كما كانوا يعبدون الشياطين- يحتفظون بها في بيوتهم، بزعم أنهم يقومون بذلك تكريماً للمسيح والعذراء مريم والرسل وغيرهم من رعاة الكنيسة الأولى، وهو أمرٌ سهل، عن طريق إعطائها أسماء جديدة، بحيث يصبح صورةً لمريم العذراء ولابنها مخلّصنا ما كان في السابق يسمّى- ربّما- صورة فينوس أو كيوبيد[1]، وبالمثل فإن صورةً لجوبيتر تصبح لبرنابا، وأخرى لعطارد تصبح لبولس، وما إلى ذلك. وهكذا فإن تسلّل الطموح الدنيوي تدريجيّاً إلى الرعاة، دفعهم إلى المغامرة في إرضاء المسيحيين الحديثي العهد، وكذلك إلى الإعجاب بتكريم من هذا النوع، وهو ما قد يأملون الحصول عليه بدورهم بعد وفاتهم، على غرار الذين اكتسبوه من قبل: هكذا تطوّرت عبادة صور المسيح ورسله لتصبح أقرب إلى الوثنيّة؛ عدا أنه بعد زمن قسطنطين، لاحظ بعض الأباطرة والأساقفة والمجالس العامة عدم شرعيّة هذه الممارسات واعترضوا عليها، ولكن بعد فوات الأوان، أو بصورة ضعيفة جدّاً.

إن لتطويب القدّيسين أثراً آخر من آثار الأمم الوثنيّة، فهو ليس سوء فهم للكتاب المقدّس، ولا هو ابتكار جديد لكنيسة روما، إنما عادة ترجع في قدمها إلى حكومة روما ذاتها. وأوّل من تمّ تطويبه في روما كان رومولوس، وذلك بناء

---

(1) هنا أيضاً نفحةٌ من الكفر الساخر.

على رواية يوليوس بروكولوس، الذي أقسم أمام مجلس الشيوخ بأنه تحدّث إليه بعد موته، وتأكّد منه أنه يسكن السماء، وأنه يحمل هناك اسم كيرينوس، وأنه سيؤيّد مدينتهم الجديدة، وبناءً عليه أعطى مجلس الشيوخ شهادة بقداسته. وتلقّى يوليوس قيصر وأباطرة آخرون من بعده شهادات مماثلة، أي أنهم (طُوّبوا) قديسين، لأنه بهذه الشهادة يعرّف التطويب الآن، وهو مماثل للارتفاع إلى مصاف الآلهة (apotheosis) الذي كان يؤمن به الوثنيّون.

ومن الرومان الوثنيين كذلك أخذ البابوات اسم الكاهن الأعلى (Pontifex Maximus). وكان هذا اسم الشخص الذي يملك السلطة الأسمى في حكومة روما القديمة، بين مجلسي الشيوخ والشعب، لتنظيم كلّ الشعائر والعقائد المتعلّقة بديانتهم؛ وعندما حوّل أغسطس قيصر الدولة إلى ملكيّة، لم يأخذ لنفسه سوى هذا المنصب ومنصب "التريبيون" المدافع عن الشعب (وبعبارة أخرى، السلطة الأعلى في الدولة وفي الدين على السواء)؛ وقد تمتّع الأباطرة الذين خلفوه بالسلطة ذاتها. ولكن في أثناء حياة الامبراطور قسطنطين، وهو أوّل من جاهر بالدين المسيحيّ وسمح به، كان من الملائم لزعمه أن يأخذ على عاتقه أمر تنظيم الدين، تحت سلطته، بواسطة أسقف روما، وإن كان لا يبدو أنه في هذه الحقبة المبكرة كان يحمل اسم الكاهن الأعلى؛ ولكن على الأرجح أن الأساقفة الذين خلفوه اتّخذوا هذا الاسم لأنفسهم، للتعبير عن السلطة التي كانوا يمارسونها على أساقفة الأقاليم الرومانية. إذ لم يكن أي امتياز مفترض للقدّيس بطرس، بل امتياز مدينة روما الذي كان الأباطرة على استعداد دائم للاحتفاظ به، هو ما أعطى للبابوات مثل هذه السلطة على الأساقفة الآخرين؛ وهو أمر يتّضح بالنظر إلى كون أسقف القسطنطينية، حين جعل الإمبراطور من هذه المدينة مقرّاً للإمبراطورية، زعم أنه يتساوى مع أسقف روما، مع أن البابا انتصر في النهاية ـ ليس دون نزاع ـ وأصبح الكاهن الأعلى؛ ولكنّ ذلك كان فقط بحقّ من الامبراطور، وليس خارج حدود الإمبراطورية، ولا في أي مكان بعد أن يكون الإمبراطور قد فقد سلطته في روما، حتى لو كان البابا نفسه هو

من انتزع السلطة منه. من هنا يمكننا أن نلاحظ أنه ليس ثمة مكان لسموّ البابا على الأساقفة الآخرين، فيما عدا الأقاليم التي يكون هو نفسه الملك المدني فيها، وحيث الإمبراطور، الذي يملك سلطة الملك المدني، قد اختار البابا بصورة معلنة ليكون رئيساً، تحت سلطته، لرعاياه المسيحيين.

وحمل الصور في المواكب هو أثر آخر لديانة اليونانيين والرومان، فهم كانوا يحملون أوثانهم من مكان إلى آخر في نوع من العربات، كانت تكرّس بشكل خاص لذلك الاستخدام، وهو ما أسماه اللاتين thensa وعربة الآلهة، وكانت الصورة توضع في إطار أو مقام، وهو ما كانوا يسمونه ferculum. وذلك الذي كانوا يسمونه pompa هو نفسه الذي نسميه الآن موكباً؛ وبناءً على ذلك، كان من بين التكريمات الإلٰهية التي كانت تقدّم ليوليوس قيصر من جانب مجلس الشيوخ، أنه في خلال الموكب الذي يقام في الألعاب القيصرية، كان لا بدّ أن يكون له عربة مقدّسة ومقام، وهذا لا يقلّ عن حمله صعوداً ونزولاً كإلٰه، تماماً كما يحدث في زمننا هذا حيث يحمل البابا بواسطة السويسريين تحت مظلة.

ضمن إطار هذه المواكب أيضاً، كان يتمّ حمل المشاعل والشموع المضاءة، سواء عند اليونانيين أو عند الرومان. إذ أصبح بعد ذلك أباطرة الرومان يُستقبلون بالتكريم نفسه، كما نقرأ عن كاليغولا، أنه لدى استقباله في الإمبراطورية تمّ حمله من ميزينم(*) إلى روما وسط حشد من الناس، وكانت الطرق تزدحم بالمذابح والحيوانات المعدّة للتضحية والمشاعل المضاءة، وكذلك بالنسبة إلى "كاراكلّا"(**) الذي تمّ استقباله في الإسكندرية بالبخور وبإلقاء

(*) Misenum الطرف الشمالي من خليج نابولي، وتشتهر بوجود قبر إينياس ميزينوم عازف النفير الأشهر فيها. (المترجمتان).

(**) Caracalla اسم كان يطلق للتدليل على أوريليوس أنتونيوس الذي كان إمبراطوراً لروما خلال الفترة من 198 إلى 217 م. أكثر ما عرف به أنه أرهق الشعب بمضاعفة الضرائب لتمويل حروبه. (المترجمتان).

الزهور وdadouchiais أي المشاعل، فإن dadouchoi تشير عند اليونانيين إلى أولئك الذين يحملون المشاعل المضاءة في أثناء التطواف بآلهتهم. وعلى مرّ الزمن قام البشر الأتقياء والجهلة مراراً بتكريم أساقفتهم في مثل هذا التطواف بالشموع، وبتكريم صور مخلّصنا والقدّيسين بشكل مستمرّ، داخل الكنيسة نفسها. وهكذا بدأ استخدام الشموع، وقد أقرّته أيضاً بعض المجامع القديمة.

وكان للوثنيين أيضاً مياههم المقدّسة. وكنيسة روما تقلّدهم أيضاً في أعيادهم. لقد كانوا يحتفلون بليالي باخوس، ونحن لدينا سهرات الصلاة، رداً عليهم؛ هم كانوا يحتفلون بعيد زحل، ونحن لدينا مهرجانات بدء الصوم ("الكرنفالات") وتحرير الخدم في ثلاثاء المرفع؛ هم كان لديهم تطواف بريابوس(*)، ونحن لدينا طقوس إحضار السارية ورفعها والرقص حولها، والرقص نوع من العبادة؛ كانت لديهم تطوافاتهم التي كانوا يطلقون عليها أمبرفاليا(**)، ونحن لنا تطوافنا حول الحقول في أسبوع احتفالات الصعود. ولست أعتقد أن هذه كلّ الاحتفالات التي تركتها الكنيسة بعد اعتناق الوثنيين للمسيحيّة، ولكنّها كل ما أستطيع استدعاءه إلى ذهني في الوقت الحاضر. وإذا تأمّل المرء جيّداً في ما وصلَنا من الروايات التاريخيّة حول الطقوس الدينية لليونانيين والرومان، فإنني لا أشكّ في أنه قد يجد عدداً أكبر بكثير من قوارير الوثنيّة القديمة الفارغة هذه، التي قام لاهوتيّو الكنيسة الرومانية، سواء عن إهمال أم عن طمع، بملئها مجدداً بنبيذ المسيحيّة الجديد، وهو لن يخفق مع الوقت في كسرها[2].

(*) Priapus إله القوة التناسلية. (المترجمتان).

(**) Ambarvalia أحد طقوس التطهر حول الحقول لدى الرومان. وكان الجانب العام منه يقام في 29 أيار/ مايو. (المترجمتان).

(2) على طريقته، تتوخىّ المُلاحظة الأخيرة الكثير من النبوءة.

46

في الظلمة المتأتّية من الفلسفة الباطلة والتقاليد الخرافية

إن الفلسفة هي المعرفة المكتسبة بالاستدلال العقلي من طريقة توليد الشيء إلى صفاته، أو من هذه الصفات إلى طريقة توليده، وبهدف إنتاج هذه التأثيرات الضروريّة للحياة البشريّة، بقدر ما تسمح بذلك المادّة والقوّة البشريّة. هكذا فإن عَالم الهندسة، من خلال بنائه للأشكال، يكتشف عدداً كبيراً من صفاتها، وانطلاقاً من الصفات يكتشف طرقاً جديدةً لبنائها، وذلك بالاستدلال العقلي، وبهدف التمكّن من قياس الأرض والمياه، ولاستعمالات أخرى لا تنتهي. وهكذا عالم الفلك، من شروق الشمس وغروبها، ومن حركة الشمس والنجوم في أجزاء مختلفة من السموات، يكتشف أسباب النهار والليل وفصول السنة المختلفة، وبفضلها يحتسب الزمن؛ والأمر مشابه بالنسبة إلى العلوم الأخرى.

وفي هذا التحديد يبدو من الواضح أننا يجب ألّا نعدّ من الفلسفة تلك المعرفة الفريدة التي تسمّى التجربة، ومعها تُعدّ الفطنة، لأنه لا يتمّ التوصّل إليها بالاستدلال العقلي، بل هي موجودة في الحيوانات المتوحّشة كما في الإنسان؛ وهي ليست سوى ذكريات لتعاقُب الأحداث في الأزمنة الماضية،

حيث يؤدّي إهمال أي ظرف تفصيليّ إلى تغيير النتيجة، وبذلك يحبط توقّعات الأكثر فطنة؛ في حين أن لا شيء ينتج عن الاستدلال العقلي الصحيح إلّا الحقيقة العامة و الأبدية والثابتة.

ونحن، بالتالي، لا نستطيع أن نطلق هذا الاسم على أيّة استنتاجات زائفة، لأن الذي يقوم باستدلال صحيح بكلمات يفهمها لا يستطيع أن يستنتج خطأً.

ولا لما يعرفه الإنسان بوحي فائق للطبيعة، لأنه لا يُكتسب بالاستدلال العقلي.

ولا لما نتوصّل إليه بالاستدلال بسلطة الكتب، لأنه لا يتمّ بالاستدلال العقليّ من السبب إلى النتيجة ولا من النتيجة إلى السبب، وهو ليس معرفةً بل إيماناً.

وبما أن ملكة الاستدلال العقليّ هي نتيجة لاستخدام اللغة، فإنه من غير الممكن ألّا تكون ثمّة حقائق عامّة تمّ اكتشافها بالاستدلال، وهي قديمة قدم اللغة نفسها. إن المتوحّشين في أمريكا لا يفتقدون بعض الأحكام الأخلاقية السليمة، كما أن لديهم معارف حسابيّة ضئيلة تخوّلهم أن يجمعوا ويقسموا الأرقام التي ليست كبيرةً للغاية، ولكن هذا لا يعني أنهم فلاسفة. فكما كانت هناك نباتات ذرة وكرمة بكميّات صغيرة متفرّقة في الحقول والغابات، قبل أن يعرف البشر فضائلها أو يستخدموها لتغذيتهم أو يزرعوا قسماً منها بصورة مستقلّة في الحقول والكروم، في الوقت الذي كانوا فيه يتغذّون من الأشجار ويشربون الماء؛ كذلك كانت هناك تكهّنات متنوّعة وعامّة ومفيدة منذ البداية، وهي تشكّل النباتات الطبيعيّة للعقل البشري. ولكنّها في البداية لم تكن موجودة سوى بأعداد قليلة، وكان البشر يعيشون وفق التجربة البدائيّة، ولم يكن ثمّة منهج، وبعبارة أخرى لم يكن هناك بذر ولا زراعة للمعرفة بذاتها، بصورة مستقلّة عن الأعشاب الضارّة والنباتات المألوفة من خطأ وحدس. وبما أن السبب في ذلك هو الافتقار إلى وقت الفراغ بسبب السعي وراء ضروريات

الحياة والدفاع عن أنفسهم ضد جيرانهم، فإنه كان من المستحيل أن يكون الأمر غير ذلك قبل إنشاء الدول الكبرى.

إن وقت الفراغ هو أمّ الفلسفة، والدول هي أمّ السلام ووقت الفراغ. وحيث قامت وازدهرت مدن عظيمة أوّلاً، هناك كانت أوّل دراسة للفلسفة. لذلك فإن النسّاك الأوائل في الهند (Gymnophysists) والمجوس في فارس وكهنة الكلدانيين والمصريين يعتبرون أقدم الفلاسفة، وهذه البلدان كانت أقدم الممالك. ولم تكن الفلسفة في حينها قد نهضت عند الإغريق وغيرهم من شعوب الغرب، الذين لم ترَ دولهم- وهي قد لا تكون أكبر من لوكا أو جنيفا- السلام قطّ، بل كانت تتساوى في خوف بعضها من بعض، ولم يكن لديها وقت فراغ إلّا ليراقب أحدها الآخر. ومع مرور الزّمن، حين وحّدت الحرب العديد من هذه المدن اليونانيّة الصغيرة إلى مدن أقلّ وأعظم، بدأ سبعة رجال من أجزاء مختلفة من اليونان يكوّنون سمعةً بأنهم حكماء، بعضٌ منهم لأحكامه الأخلاقية والسياسية، وآخرون لتعلّمهم من الكلدانيين والمصريين، وكان ذلك في مجالَي الفلك والهندسة. ولكننا لم نسمع في ذلك الزمان عن أيّة مدارس فلسفية.

بعد أن حقّق الأثينيون، عبر الإطاحة بجيوش فارس، سيطرةً على البحر، ونتيجةً لذلك على كلّ الجزر والمدن الساحلية في الأرخبيل ـ في آسيا وفي أوروبا على السواء ـ، وبعد أن نمت ثرواتهم، فإن أولئك الذين لم تكن لديهم وظيفة في وطنهم أو في الخارج، لم يجدوا سوى القليل ليشغلوا أنفسهم به، باستثناء "أن يقولوا أو يسمعوا شيئاً جديداً" ـ كما يقول القدّيس لوقا (أعمال الرسل 17/ 21)، أو أن يحاضروا علنيّاً في الفلسفة لشباب المدينة. وكان كلّ أستاذ يتّخذ مكاناً لهذا الغرض: أفلاطون يحاضر في متنزهات عامّة كانت تسمّى الأكاديمية، نسبةً إلى شخص اسمه أكاديموس؛ وأرسطو في ممشى معبد بان المسمى اللوقيوم؛ وغيرهم في الستُوا، أو الممشى المغطّى، حيث كان يتمّ إنزال سلع التجّار إلى الأرض؛ وآخرون في أماكن أخرى، حيث كانوا يمضون

وقت فراغهم في التعليم أو في المناظرة حول آرائهم؛ وبعضهم في أي مكان يمكنهم أن يستحوذوا فيه على سمع شباب المدينة. وهذا ما كان يفعله كارنيادس(*) أيضاً في روما، حين كان سفيراً، الأمر الذي دفع بكاتو لأن ينصح مجلس الشيوخ بترحيله على وجه السرعة، خشية أن يفسد سلوك الشبّان الذين كان يبهجهم الاستماع إليه، حيث كانوا يعتقدون أنه يقول أشياء رائعة.

من هنا كان المكان الذي يعلّم ويحاور فيه أي منهم يسمّى Schola (المدرسة)، وهي كلمة كانت تعني في لغتهم وقت الفراغ؛ وكانت مناظراتهم تسمّى diatriba، أي تمضية الوقت. كذلك فإن الفلاسفة أنفسهم كانوا يحملون أسماء طوائفهم، وبعضهم أسماء مدارسهم: فإن أولئك الذين كانوا يتبعون مذهب أفلاطون كانوا يسمّون الأكاديميين، وأتباع أرسطو المشّائين، نسبة إلى الممشى الذي كان يعلِّم فيه، وأولئك الذين كان يعلّمهم زينون كانوا يسمّون الرواقيين نسبة إلى الرواق (stoa)، كما لو كان يتعيّن علينا أن نسمّي الناس نسبةً إلى حقول مور أو كنيسة القدّيس بولس والبورصة، لأنهم غالباً ما يجتمعون هناك ليتناقشوا ويتنزّهوا.

مع ذلك فقد كان الناس مأخوذين للغاية بهذه العادة، إلى حد أنها بمرور الزمن انتشرت في أنحاء أوروبا، والجزء الأكبر من أفريقيا؛ حيث إن المدارس كانت تقام وتتمّ صيانتها للاستعمال العام، لغرض المحاضرات والمجادلات، في كل دولة على وجه التقريب.

وقد كان هناك في القديم مدارس لليهود ـ سواء قبل زمان مخلّصنا أو

(*) Carneades (214-129 ق. م.) أهم ممثل للنزعة الشكية في إطار الأكاديمية، ويعد مؤسس "الأكاديمية الجديدة" تمييزاً لها عن "الأكاديمية الوسطى". تلقى علوماً فلسفية على يد ديوجين البابلي، وخاصة في الجدل الرواقي، وقد استخدم منهج تقديم الأدلة مع وضد الفكرة موضوع النقاش، وقد اشتهر أكثر بأدلته ضد وجود الآلهة، وطالب الخطيب الشهير كاتو بترحيله حماية للشباب من تأثيره الهدام. (المترجمتان).

بعده -، ولكنّها كانت مدارس لتعليم شريعتهم. فعلى الرغم من أنها كانت تسمّى معابد، وبعبارة أخرى تجمّعات الشعب، إلّا أنها كانت تشهد في كل يوم سبت قراءة القانون وشرحه والتنازع بشأنه، فهي إذاً لا تختلف في طبيعتها عن المدارس العامة بل في تسميتها فقط، وهي لم تكن موجودة في أورشليم وحدها، إنما في كلّ مدينة من مدن الوثنيين حيث كان يسكن اليهود. كانت هناك مدرسة من هذا النوع في دمشق، دخلها بولس ليضطهد الناس، وكانت هناك مدارس أخرى في أنطاكية وإيكلونيوم وتسالونيقيا، وإليها أيضاً دخل ليجادل. ومثلها كان معبد المتحرّرين والقورينائيين والإسكندرانيين والصقليين، أي بعبارة أخرى مدرسة المتحرّرين واليهود الذين كانوا غرباء في أورشليم: وإلى تلك المدرسة كان ينتمي الذين تناظروا مع القدّيس اسطفانوس (أعمال الرسل 6/ 9).

لكن ما كانت المنفعة من تلك المدارس؟ وأي علم يمكن، حتى اليوم، اكتسابه من قراءاتهم ومناظراتهم؟ إن ما يوجد لدينا من هندسة، وهي أمّ كلّ العلوم الطبيعيّة، لا ندين به لهذه المدارس. وكان أفلاطون، أفضل فلاسفة اليونان، يحرّم دخول مدرسته على كل من لم يكن في الأساس مهندساً إلى حدّ ما. وقد درس الكثيرون هذا العلم لما فيه مصلحة الجنس البشري، ولكن لا ذكر لمدارسهم، ولا كانت هناك طائفة من المهندسين، ولا كانوا يصنَّفون آنذاك تحت اسم الفلاسفة. إن الفلسفة الطبيعية لتلك المدارس كانت أقرب إلى الحلم منها إلى العلم، وكانت تستخدم لغة خالية من المنطق وغير ذات دلالة، وهو أمر لا يمكن أن يتجنّبه من سيعلّم الفلسفة دون أن يكون قد بلغ معرفة كبيرة بالهندسة. إن الطبيعة تعمل بالحركة؛ ولا يمكن أن تعرف طرق ودرجات هذه الحركة دون معرفة نسب وصفات الخطوط والأشكال. وليست فلسفتهم الأخلاقية سوى وصف لأهوائهم الخاصّة، لذلك فإن قاعدة السلوك الأخلاقيّ، خارج الحكومة المدنيّة، هي قانون الطبيعة؛ أمّا داخل هذه الحكومة فإن القانون المدنيّ هو الذي يحدّد ما هو نزيه وما هو مخادع، ما هو عادل وما هو ظالم،

وبوجه عام ما هو خيّر وما هو شرير. في حين أنهم يضعون قواعد الحسن والسيّئ وفق ما يميلون إليه وما ينفرون منه، الأمر الذي يؤدّي ـ وسط هذا التنوّع الكبير في الأذواق- إلى عدم التوافق على أي شيء، بل يفعل كل واحد ـ بقدر ما يجرؤ ـ ما يبدو خيّراً" بنظره هو، بحيث يؤدّي إلى هدم الدولة. إن منطقهم، الذي يجدر به أن يكون منهج الاستدلال العقلي، ليس سوى مجموعة من الكلمات والابتكارات لإرباك كلّ من قد يتصدّى لهم. وختاماً، لا يوجد شيء على درجة كبيرة من العبثيّة إلّا وقال به أحد الفلاسفة القدماء (كما قال شيشرون، وهو واحد منهم). وإني أعتقد أنه لا يوجد قول أكثر عبثيّةً في الفلسفة الطبيعيّة ممّا يسمّى الآن ميتافيزيقا أرسطو، ولا من شيء أكثر تناقضاً مع الحكومة من جلّ ما قاله في السياسة، ولا أكثر جهلاً من القسم الأكبر من الأخلاق التي كتبها.

إن مدرسة اليهود كانت في الأصل مدرسةً لقوانين موسى، الذي أمر بأن تُقرأ على الشعب كلّه في نهاية كلّ سنة سابعة، عندما يحلّ عيد الحصاد، حتى يسمعها ويتعلّمها (سفر تثنية الاشتراع 31/ 10). لذا فإن قراءة القانون (التي كانت شائعةً بعد الأسر) كلّ يوم سبت، لم يكن يتوجّب أن تكون لها غاية سوى تعريف الشعب بالوصايا التي عليهم أن يطيعوها، وعرض كتابات الأنبياء أمامهم. لكنّه من الواضح، نظراً إلى اللوم الذي غالباً ما وجّهه إليهم مخلّصنا، أنهم أفسدوا نص القانون بتعليقاتهم المزيّفة وتقاليدهم الباطلة؛ وقد كان فهمهم للأنبياء قاصراً إلى حدّ أنهم لم يعرفوا المسيح ولا الأعمال التي أتاها، والتي تنبّأ بها الأنبياء. ولذا فإنهم بمحاضراتهم ومجادلاتهم في المعابد إنما حوّلوا عقيدة قانونهم إلى شكل خيالي من الفلسفة، يتعلّق بالطبيعة غير المفهومة للّه وللأرواح؛ وقد ركّبوها من الفلسفة واللاهوت اليونانيين الباطلين، مازجين إيّاها بتخيّلاتهم الخاصّة المستمدّة من أكثر المواضع غموضاً في الكتاب المقدس - والتي يمكن بسهولة أن يتمّ تحويرها عنوةً لخدمة غرضهم - ومن تقاليد أسلافهم الخرافيّة.

وما يسمّى اليوم جامعةً[1] هو ضمٌّ وتوحيدٌ تحت رئاسة واحدة لعدد من المدارس العامّة في مدينة أو بلدة واحدة، وفيها تُخَصّص المدارس الأساسيّة للمهن الثلاث، أي للديانة الرومانية والقانون الروماني وفنّ الطب. وأما دراسة الفلسفة فليس لها مكان إلّا كخادمة للديانة الرومانيّة؛ وبما أن سلطة أرسطو هي الوحيدة السائدة هناك، فإن هذه الدراسة ليست فلسفةً بالمعنى الصحيح (فطبيعة الفلسفة لا علاقة لها بالمؤلّفين)، إنما هي دراسة للأرسطاطاليسيّة (aristotelity). وأمّا عن الهندسة، حتى زمن قريب، فلم يكن لها مكان قطّ، كونها لا تخدم شيئاً سوى الحقيقة المحضة. وإذا وصل أي إنسان ببراعته الطبيعيّة إلى أيّة درجة من الكمال فيها، فإنه كان يُظنّ ساحراً، وفنّه شيطانياً.

والآن، نصل إلى الأسس الخاصّة للفلسفة الباطلة، وقد استمدّتها الجامعات، وبالتالي الكنيسة، في جانب منها من أرسطو، وفي جانب آخر من عمى الفهم؛ وسأنظر بدايةً في مبادئها. هناك ما يُعرف بالفلسفة الأولى، التي يتعيّن أن تعتمد عليها كلّ فلسفة أخرى؛ وهي تقوم بشكل أساسيّ على وضع الحدود الصحيحة لدلالة التسميات، أو الأسماء، الأكثر كليّةً بين التسميات الأخرى؛ وهذه الحدود تفيد في تجنّب الغموض والالتباس في الاستدلال، وهي تسمّى عامةً تعريفات، على غرار تعريفات الجسم والزمان والمكان والمادة والشكل والجوهر والموضوع والحدث والقوّة والفعل والنهائيّ واللانهائيّ والكمّ والنوع والحركة والفعل والانفعال وغيرها كثير، وهي ضروريّة لشرح مفاهيم الإنسان فيما يتعلّق بطبيعة الأجسام وتوليدها. وشرح (أي تحديد معنى) هذه المصطلحات وما يشابهها يسمّى بوجه عام في المدارس الميتافيزيقا، كونه جزءًا

(1) إن موضوع هذا الفصل، وهو إثباتٌ فعلي ضد ما نُسمّيه اليوم بالتعلّق بما هو أكاديمي، هو مرّةً جديدة انتقادٌ لتفاهات الفلسفة المنطقيّة، كما هي مُلقّنة في الجامعات، والتي يشرح بصددها هوبز بأنها موضوعة بصورةٍ كاملة تحت إشراف اللاهوتيّين. كذلك، سوف يحاول هوبز (عبثاً) أن يجعل عقيدته مقبولةً في الجامعات، مُتوخّياً إنابة فلسفة قائمة على تعاريف مُختبَرة مكانَ فلسفةٍ - باطلة - مُسخّرة للاهوت، والتي يُطلق عليها بلباقة تسمية الأرسطاطاليسيّة.

من فلسفة أرسطو التي تستخدم هذا المصطلح عنواناً لها. ولكنّها تأتي بمعنى مختلف، فهي لا تعني سوى "الكتب التي كُتبت أو وضعت بعد فلسفته الطبيعيّة"، ولكنّ المدارس تأخذها على أنها كتب في الفلسفة التي تفوق الطبيعة، لأن كلمة الميتافيزيقا تحمل كلا المعنيين. وبالفعل، إن ما كتب في هذا الجزء هو بمعظمه بعيد عن إمكانيّة الفهم ومخالف للعقل الطبيعي، لدرجة أن من يعتقد أنه قد يفهم شيئاً منه لا بدّ أن يظنّ أنه فائق للطبيعة.

انطلاقاً من هذه الميتافيزيقا، التي يتمّ مزجها بالكتاب المقدّس لتُنتج اللاهوت المدرسي، يقال لنا: إن في هذا العالم جواهر معيّنة منفصلة عن الأجسام، يسمّونها جواهر مجرّدة وأشكالاً جوهرية؛ ولفهم هذه المصطلحات الخاصّة، نحن بحاجة إلى أكثر من الانتباه العاديّ. كذلك فإنني أسأل المعذرة ممّن ليس معتاداً على هذا النوع من الخطاب، لكي أتوجّه إلى من هو معتاد عليه. إن العالم (ولا أعني فقط الأرض، التي يُسمّى محبّوها "البشر الدنيويون"، بل الكون، أي الكتلة الكاملة من الأشياء الموجودة) هو جسميّ، وبعبارة أخرى هو جسم، وله أبعاد الحجم، أعني الطول والعرض والعمق؛ كذلك فإن كل جزء من الجسم هو بالمثل جسم، وله الأبعاد نفسها؛ وبالتالي فإن كل جزء من الكون هو جسم، وما ليس بجسم ليس جزءًا من الكون؛ ولأن الكون هو الكلّ، فإن ما لا يشكّل جزءًا منه ليس بشيء، وبالتالي ليس في أي مكان. ولا ينتج من هذا أن الأرواح هي لا شيء، لأن لها أبعاداً وبالتالي فهي حقاً أجسام، وإن كان هذا الاسم يطلق في الكلام الشائع على الأجسام المرئية أو الملموسة فقط، أي التي تتمتّع بدرجة[2] معيّنة من عدم الشفافيّة؛ ولكن فيما يتعلّق بالأرواح، فإنهم يسمّونها غير جسميّة، وهو اسم ينطوي على قدر أكبر من التكريم، ويمكن بالتالي أن يطلق بمزيد من التقوى على الله نفسه؛ ونحن

---

(2) هنا عرضٌ بمُنتهى الوضوح حول موقف هوبز بشأن علم الكائنات: الشُمول، أي شُموليّة المحسوس.

لا نفتّش عن أيّة صفة تعبّر بشكل أفضل عن طبيعته، وهي غير قابلة للفهم، بل عمّا يعبّر أكثر عن رغبتنا في تكريمه.

ولنعرف الآن على أي أساس يقولون إن هناك جواهر مجرّدة، أو أشكالاً جوهريّة، علينا أن ننظر في ما تدلّ عليه تلك الكلمات بصورة صحيحة. إن استخدام الكلمات هو لنسجّل في أنفسنا ولنوضح للآخرين الأفكار والمفاهيم التي في أذهاننا. ومن هذه الكلمات ما هو للأشياء التي نفهمها، مثل أسماء مختلف الأجسام التي تعمل في حواسنا وتترك انطباعاً في خيالنا؛ ومنها ما هو أسماء للخيالات نفسها، وبعبارة أخرى للأفكار أو الصور الذهنيّة التي لدينا عن كل الأشياء التي نراها أو نتذكّرها؛ ومنها أيضاً ما هو أسماء لأسماء أو لأنواع مختلفة من الكلام، كما أن "كونيّ"، "جمع"، "مفرد"، هي أسماء لأسماء، و"تعريف" و"إثبات" و"نفي" و"حقيقي" و"باطل" و"قياس" و"استفهام" و"وعد" و"مواضعة" هي أسماء لأشكال معيّنة من الكلام. وهناك كلمات أخرى تُستعمل لإظهار أن كلمةً معيّنة هي تابعة لكلمة أخرى أو أنها معاكسة لها، كما يحدث حين يقول المرء "الإنسان هو جسم" فإنه يقصد أن اسم الجسم تابع بالضرورة لاسم الإنسان، كونه لا يشكّل إلّا كلمة أخرى للدلالة على الشيء نفسه، وهو الإنسان؛ وهذه العلاقة يتمّ التعبير عنها بجمعهما معاً من خلال كلمة "هو". وكما نحن نستخدم "هو"، كذلك يستخدم اللاتين فعلهم est، واليونانيون فعلهم esti بكلّ اشتقاقاته. أمّا إذا كانت كلّ الأمم الأخرى في العالم تملك في لغاتها المتعدّدة كلمة مثل هذه أو لا، فهذا ما لا أعرفه؛ ولكنّني على ثقة من أنهم ليسوا بحاجة إليها: ذلك أن وضع اسمين بترتيب معيّن قد يفيد علاقة التبعيّة، إذا كانت تلك هي العادة (لأن العادة هي ما يعطي للكلمات قوّتها)، تماماً كما تفيد ذلك كلمات "هو" أو "يكون" أو "هي" وما شابه ذلك.

وإذا وجدت لغة دون أي فعل يوازي est أو "هو" أو "يكون"، فإن البشر الذين يستعملونها لن يكونوا أبداً أقلّ قدرةً على الاستنباط والاستنتاج،

وعلى كل أنواع الاستدلال، من اليونانيين واللاتين. ولكن ماذا يحلّ عندئذ بمصطلحات "الكيان" و "الماهيّة" و"الماهويّ" و"الماهويّة" التي تشتقّ منها، وبمصطلحات كثيرة أخرى تعتمد عليها، وفق ما يذهب اليه الاستخدام الشائع؟ بالتالي فإن هذه ليست أسماء لأشياء، بل علامات نظهر بها أننا نكوّن مفهوماً حول تبعيّة اسم أو صفة لآخر: فمثلاً عندما نقول "الإنسان هو جسم حي"، فإننا لا نعني أن الإنسان هو شيء، والجسم الحيّ شيء آخر، و"هو" أو "يكون" هو شيء ثالث، بل إن الإنسان والجسم الحيّ هما الشيء ذاته، لأن الاستنتاج القائل "إذا كان إنساناً، فهو جسم حي" هو استنتاج صحيح، تدلّ عليه كلمة "هو". وبالتالي فإن "أن يكون جسماً"، "أن يمشي"، "أن يتكلّم"، "أن يحيا"، "أن يبصر" وما إلى ذلك من أفعال، وكذلك "الجسمية" و"السير" و"الكلام" و"الحياة" و"البصر" وما إلى ذلك، وهي تدلّ على الشيء نفسه، هي أسماء للاشيء، كما عبّرتُ بوضوح أكبر في مكان آخر.

ولكن قد يتساءل أحدهم لمَ كلّ هذا الدخول في تفاصيل مؤلَّف من هذا النوع، حيث لا أطمح إلى أكثر ممّا هو ضروريّ لنظريّة حول الحاكميّة والطاعة[3]؟ إن الغرض من هذا هو ألّا يتحمّل البشر بعد الآن أن تُساء معاملتهم على يد الذين - بواسطة هذه العقيدة عن "الجواهر المنفصلة"، المبنيّة على فلسفة أرسطو الباطلة - يبعدونهم عن طاعة قوانين بلدهم بواسطة أسماء فارغة، كما يبعد الناس الطيور عن الذرة بواسطة سترة فارغة أو قبّعة أو عصا ملتوية. فإنه على هذا الأساس، حين يكون الإنسان ميتاً ومدفوناً، يقال إن روحه، وهي حياته، قد تسير منفصلةً عن جسمه، وتُشاهَد في الليل بين القبور. وعلى الأساس نفسه يقولون إن شكل ولون ومذاق قطعة من الخبز هو موجود حيث يقولون إنه لا وجود للخبز؛ وعلى الأساس نفسه يقولون إن الإيمان

(3) إن الفلسفة، كما نراها جيّداً، ليست خارج المدينة؛ وينسب إليها هوبز قوّةً من قوّة الحقيقة التي، تُسلّم على أي حال بالطاعة.

والحكمة وغيرها من الفضائل تُصَبّ أحياناً في الإنسان، وأحياناً أخرى تُنفَخ فيه من السماء، كما لو كان الإنسان الفاضل وفضائله قابلين للفصل؛ وأشياء أخرى كثيرة تُستعمَل للتقليل من اعتماد الرعايا على السلطة السياديّة في بلدهم. فمن الذي سيبذل الجهد من أجل طاعة القانون، إذا توقّع أن تُسكب عليه الطاعة أو تُنفخ فيه؟ أو من الذي لن يطيع كاهناً يستطيع أن يصنع الله، بدلاً من أن يطيع ملكه؛ لا بل بدل أن يطيع الله نفسه؟ أو أي إنسان يخاف الأشباح لن يكنّ احتراماً عظيماً لمن يستطيع أن يصنع المياه المقدّسة التي تبعدها عنه؟ وسنكتفي بهذا القدر من الأمثلة على الأخطاء التي تجلبها على الكنيسة كينونات أرسطو وماهيّاته؛ وقد يكون عرف أنها فلسفة باطلة، ولكنّه كتبها كشيء ينسجم مع ديانة الوثنيين ويعزّزها، وهو خائف من أن يلقى مصير سقراط.

إنهم وقد سقطوا في هذا الخطأ عن "الجواهر المنفصلة"، يتورّطون بالضرورة في كثير من الأفكار العبثيّة التي تتبعها. فكونهم يعتبرون هذه الأشكال حقيقيّة، يكونون مضطرّين لأن يحدّدوا لها مكاناً. ولكن نظراً لأنهم يعتقدون أنها غير جسميّة وليس لها أي من أبعاد الكمّ، والكلّ يعرف أن المكان هو البعد ولا يمكن أن يُملأ سوى بما هو جسميّ، لذلك يساقون للحفاظ على صدقيّتهم إلى إقامة تمييز، بحسبه ليست في الواقع في أي مكان "موضوعة" (circumscriptive) بل "محدّدة" (definitive)، وهي مصطلحات ليست سوى كلمات، وهي في هذه المناسبة عديمة المغزى، لذلك لا تُستعمل إلّا باللاتينية، حتى يُمكن إخفاء بطلانها. لذلك فإن وضع مكان للشيء ليس سوى تحديد أو تعريف مكانه، وهكذا فإن كلا المصطلحين يشيران إلى الشيء نفسه. وبصفة خاصة يقولون عن جوهر الإنسان ـ الذي، على ما يزعمون، هو روحه ـ إنه موجود بكامله في إصبعه الأصغر، وكذلك بكامله في كلّ جزء آخر من جسمه، مهما كان صغيراً، ومع ذلك فلا وجود لقدر أكبر من الروح في الجسم كله ممّا يوجد في أي من تلك الأجزاء. هل يستطيع أي إنسان أن يعتقد بأن مثل هذه

المقولات العبثيّة تخدم الله؟ ومع ذلك فإنه من الضروريّ أن يؤمن بكلّ هذا من يؤمن بوجود روح غير جسمية منفصلة عن الجسد.

وهم حين يصلون إلى تقديم بيان عن الكيفيّة التي يمكن بها لجوهر غير جسميّ أن يشعر بالألم، وأن يُعذَّب في نار الجحيم أو المطهر، فإنهم لا يملكون أيّة إجابة على الإطلاق، باستثناء أنه لا يمكن معرفة الكيفية التي تحرق بها الأرواح.

من ناحية أخرى، بما أن الحركة هي تغيير في المكان، والجواهر غير الجسميّة ليست قادرةً على الوجود في مكان، فإنهم يصعب عليهم إظهار كيف تقدر الروح على متابعة سيرها دون الجسد إلى السماء أو الجحيم أو المطهر، وكيف يمكن لأشباح البشر (وأضيفُ إلى ذلك: ثيابهم التي يظهرون فيها) أن تسير ليلاً في الكنائس والمقابر والأماكن الأخرى حيث يدفن الموتى. ولست أعرف كيف يمكنهم أن يجيبوا عن هذا، إلا إذا قالوا إنها تسير محدَّدة وليس موضوعة، أو روحيّاً وليس وقتيّاً، لأن مثل هذه التمييزات المبالغ بها تنطبق بالقدر نفسه على أيّة صعوبة كانت.

أمّا بشأن معنى الأبدية، فإنهم يرفضون تحديدها كتعاقب لانهائيّ للزمن؛ فهم عندئذ لن يكونوا قادرين على تبرير كيفيّة كون إرادة الله وترتيبه المسبق للأمور الآتية لا ينبغي أن يكون سابقاً على علمه المسبق بها، كما أن العلّة الفاعلة سابقة على الأثر، أو كما أن الفاعل سابق على الفعل؟ وكذلك الأمر بالنسبة إلى عدد كبير من آرائهم الوقحة بشأن طبيعة الله العصيّة على الفهم. لكنّهم يعلّموننا أن الأبديّة هي استمرار الزّمن الحاضر، nunc- stans كما تسمّيه المدارس، وهو ما لا يفهمونه هم أو أحد غيرهم، تماماً كما لا تُفهم hic-stans للتعبير عن عظمة المكان اللانهائيّة.

وفي حين أن البشر يقسّمون الجسم في عقلهم بتعداد أجزائه، وعبر تعدادهم لتلك الأجزاء يعدّون أيضاً أجزاء المكان الذي يشغله؛ لا يمكن لنا أن نصنع أجزاء كثيرة، دون أن نصنع في الوقت نفسه أماكن كثيرة لهذه الأجزاء؛

حيث لا يمكن أن يكوّن في عقل إنسان مفهوم لأجزاء أكثر أو أقلّ من الأماكن الموجودة لها؛ مع ذلك فإنهم يريدوننا أن نصدّق بأنه بقوّة الله الكلّيّة يمكن لجسم أن يكون في الوقت نفسه في أماكن عديدة، كما لو كان اعترافاً بالقوّة الإلٰهيّة أن نقول إن ما هو موجود ليس موجوداً، أو إن ذلك الذي كان لم يكن. وليست هذه سوى جزء صغير من الغرابات التي يُجبرون على القول بها، من جرّاء مناظراتهم الفلسفيّة حول الطبيعة الإلٰهيّة التي تستعصي على الفهم، بدلاً من أن يعجبوا بها ويتعبّدوا لها؛ وصفات الله لا يمكن أن تدلّ على ما هو، إنما يتعيّن أن تدلّ على رغبتنا في أن نكرّمه بأفضل الألقاب التي يمكننا التفكير فيها. بيد أن الذين يغامرون بالاستدلال العقليّ حول طبيعته انطلاقاً من هذه الصفات المشرّفة، يفقدون فهمهم من المحاولة الأولى، وبذلك يجرّون من مشكلة إلى أخرى، دونما نهاية أو عدد؟ تماماً كما في حالة الإنسان الجاهل باحتفالات البلاط، إذا دخل في حضرة شخص أعظم من الذين اعتاد التحدّث إليهم، فهو إذ يتعثّر عند دخوله، ولينقذ نفسه من الوقوع يترك عباءته تقع، وليستعيد عباءته يوقع قبّعته، ومن تعثُّر إلى آخر يكتشف مدى استغرابه وبداوته.

ومن ثمّ بالنسبة إلى الفيزياء، أي معرفة الأسباب التالية والثانوية للأحداث الطبيعيّة، فإنها لا تقدّم شيئاً على الإطلاق سوى كلمات جوفاء. فإذا كنت ترغب في معرفة لماذا تقع بعض أنواع الأجسام طبيعياً نحو الأرض، وغيرها يبتعد طبيعياً عنها، فإن المدارس ستخبرك، بناءً على أرسطو، أن الأجسام التي تقع ثقيلة، وأن هذا الثقل هو ما يسبّب لها النزول. ولكن إذا سألت ما الذي يعنونه بالثقل، فإنهم سيعرّفونه بأنه جهد من أجل الوصول إلى مركز الأرض: بالتالي فإن سبب وقوع الأشياء هو جهد لتكون في الأسفل، فكأننا نقول إن الأجسام تهبط أو تصعد لأنها تفعل ذلك. أو سيقولون لك إن مركز الأرض هو مكان الراحة والحفظ للأشياء الثقيلة، ولهذا فإنها تبذل جهداً لتكون هناك، كما لو أن الأحجار والمعادن لديها رغبة أو قدرة على تمييز المكان الذي ينبغي أن تكون فيه كما يفعل الإنسان، أو أنها تحب الراحة كما

يحبّها الإنسان، أو أن قطعةً من الزّجاج هي أقلّ أماناً في النافذة منها وهي تسقط إلى الشارع.

وإذا أردنا أن نعرف لماذا يبدو الجسم ذاته أكبر في وقت معيّن منه في وقت آخر، دون أن نضيف إليه، يقولون إنه حين يبدو أقلّ يكون مكثّفاً، وحين يبدو أكبر يكون مخلخلاً، فما هو المكثّف والمخلخل؟ المكثّف هو حين تكون في المادة نفسها كميّة أقلّ مما كان من قبل، والمخلخل هو حين تكون الكميّة أكبر. كما لو أنه من الممكن أن توجد مادة دون كميّة محدّدة، في حين أن الكميّة ليست سوى تحديد المادّة، وبعبارة أخرى تحديد الجسم، الأمر الذي يجعلنا نقول إن جسماً ما هو أكثر أو أقلّ من آخر بكذا، أو بهذا القدر. أو كما لو كان الجسم يُصنع دون كمّ على الإطلاق، وأنه بعد ذلك يوضع فيه أكثر أو أقل، تبعاً لما إذا أريد له أن يكون أكثر أو أقلّ كثافة.

وفي ما يتعلّق بسبب روح الإنسان، يقولون creatur infundendo وcreando infunditur، أي ما معناه: "مخلوق بصبّها فيه" و"مصبوب فيه بواسطة الخلق".

وفي ما يتعلّق بسبب الحواس، يتكلّمون عن كليّة وجود الأنواع، أي عَرَض الأشياء ومظهرها، وهي حين تظهر للعين بصر، وحين تظهر للأذن سمع، وللحلق ذوق، وللمنخرين شمّ، ولبقيّة الجسم لمس.

وعن سبب إرادة القيام بفعل معيّن، وهو ما يسمى volitio، فإنهم يربطونها بالمَلَكة ـ وبعبارة أخرى المقدرة بوجه عام ـ التي يتمتّع بها البشر ليريدوا شيئاً ما في بعض الأحيان، وشيئاً آخر في أحيان أخرى، وهو ما يسمّى voluntas؛ الأمر الذي يجعل القوّة هي سبب الفعل: كأن نربط سبب أفعال البشر الخيّرة والشريرة بقدرتهم على فعلها.

وهم في مناسبات كثيرة يعتبرون جهلهم سبباً للأحداث الطبيعيّة، ولكن بإخفائه في كلمات أخرى، كما هو الحال حين يقولون إن الحظ هو سبب الأشياء الطارئة، أي الأشياء التي لا يعرفون لها سبباً؛ وكما يحدث حين ينسبون آثاراً كثيرة إلى صفات خفيّة، أي صفات غير معروفة لديهم، ولذلك

فهي أيضاً - وفق ما يعتقدون - غير معروفة لدى أي إنسان غيرهم، أو إلى التعاطف والتنافر والصفات المحدّدة، ومصطلحات أخرى مماثلة، الأمر الذي لا يدلّ على الفاعل الذي ينتجها ولا على العمليّة التي يتمّ من خلالها إنتاجها.

فإذا لم تكن مثل هذه الميتافيزيقا والفيزياء فلسفةً باطلة، فإنه لم توجد قطّ فلسفة كهذه، ولا كان القدّيس بولس قد احتاج إلى تحذيرنا كي نتجنّبها.

وأمّا بشأن فلسفتهم الأخلاقية والمدنيّة، فإن فيها القدر نفسه أو أكثر من العبثيّة. إذا قام إنسان بفعل ظالم، وبعبارة أخرى بفعل مناقض للقانون، فإن الله - حسب ما يقولون - هو السبب الأول للقانون وكذلك السبب الأول لذلك الفعل وكلّ الأفعال الأخرى، لكنّه ليس على الإطلاق سبباً للظلم، وهو عدم تطابق الفعل مع القانون. وهذه فلسفة باطلة. وكان يمكن بالمثل للمرء أن يقول إن إنساناً واحداً يصنع خطاً مستقيماً وآخر متعرّجاً، وغيره يصنع التعارض بينهما. هذه هي حال فلسفة كلّ من يذهبون إلى الاستنتاجات قبل أن يعرفوا مقدّماتها، زاعمين أنهم يفهمون ما يستعصي على الفهم، وأنهم يبنون من صفات التكريم صفات للطبيعة، كمثل هذا التمييز الذي صيغ للإبقاء على عقيدة الإرادة الحرّة، أي إرادة الإنسان التي لا تخضع لإرادة الله.

يعرّف أرسطو وغيره من الفلاسفة الوثنيين الخير والشرّ بميل الإنسان، وهذا صحيح طالما أننا نعتبر أنهم يُحكمون كلٌّ بقانونه الخاص: فإنه في حالة البشر الذين لا يملكون قانوناً سوى ميلهم الفطري، لا يمكن أن تكون هناك قاعدة عامّة لأفعال الخير والشر. أمّا في الدولة فإن هذا المعيار زائف: إذ ليس ميل الأفراد بل القانون، الذي هو إرادة الدولة وميلها، هو المعيار. مع ذلك فإن هذه العقيدة لا تزال قائمة، والناس يحكمون على خير أو شرّ أفعالهم الخاصّة أو أفعال الآخرين، وأفعال الدولة نفسها وفق أهوائهم الخاصّة؛ ولا يقول أحدٌ "خيّر" أو "شرّير" إلا عمّا هو كذلك في نظره، دون اعتبار على الإطلاق للقوانين العامة؛ هذا باستثناء الرهبان والإخوة، الذين يلتزمون عن طريق النذر بتلك الطاعة البسيطة لرئيسهم، وهي ما يتوجّب على كلّ من الرعايا أن يعتبر

نفسه ملزماً به تجاه الحاكم المدنيّ وفق قوانين الطبيعة. وهذا المعيار الخاص للخير هو عقيدة ليست باطلةً فحسب، بل شديدة الضرر بالدولة.

ومن باب الفلسفة الباطلة أيضاً القول بأن عمل الزواج يتنافى مع الطهارة والعفّة، وبالتالي جعله رذيلة أخلاقيّة كما يفعل أولئك الذين يزعمون أن الطهارة والعفّة هما أساس منع الزواج على رجل الدين. فإنهم يعترفون بأن الأمر لا يزيد عن كونه دستوراً للكنيسة يتطلّب من المنتمين إلى هذا السلك المقدّس- الذي يحضر باستمرار للمذبح ولإعطاء سرّ القربان- أن يمتنع بشكل مستمرّ عن معاشرة النساء، تحت تسمية الطهارة المستمرّة أو العفّة أو النقاوة. لهذا فإنهم يسمّون اتّخاذ الزوجات الشرعيّ افتقاراً إلى الطهارة والعفّة، ومن ثمّ يجعلون من الزواج خطيئة، أو على الأقل شيئاً دنساً وقذراً لدرجة أنه يجعل الرجل غير صالح لدخول المذبح. فلو أن القانون قد وُضع لأن استخدام الزوجات هو انقياد وراء الشهوات ومناقض للعفّة، لكان كل زواج هو خطيئة؛ ولو أنه وُضع لأنه شيء مدنّس وقذر بالنسبة إلى رجلٍ مكرّس للّه، لكان من الضروريّ بدرجة أكبر اعتبار أن أعمالاً أخرى طبيعيّة، ضروريّة ويوميّة يقوم بها الجميع تجعلهم غير مستحقّين لأن يكونوا كهنة، فهي أكثر قذارة.

لكنّه من غير المرجّح أن يكون الأساس السرّي لهذا الحظر على زواج الكهنة قد وُضع بهذه الخفّة بناءً على أخطاء في الفلسفة الأخلاقية، ولا على تفضيل حياة العزوبيّة على حالة الزواج، وهو ينشأ من حكمة القدّيس بولس الذي أدرك لأيّة درجة من غير الملائم لأولئك الذين كانوا - في أزمنة الاضطهاد تلك- يبشّرون بالإنجيل ويجبرون على الفرار من بلد إلى آخر، أن يكونوا معوّقين برعاية زوجة وأبناء؛ بل قد وضع بناءً على تخطيط البابوات والكهنة في الأزمنة اللاحقة، لجعل أنفسهم (أي رجال الدين) الورثة الوحيدين لمملكة الله في هذا العالم، وكان من الضروريّ لذلك أن يؤخذ منهم الحقّ بالزواج، لأن مخلّصنا قال إنه لدى مجيء مملكته فإن أبناء الله " لن يتزوجوا أو يزوجوا، إنما سيكونون مثل الملائكة في السماء" ، وبعبارة أخرى، سيكونون

روحانيين. بالتالي، فبما أنهم أعطوا لأنفسهم اسم الروحانيين، فإن سماحهم لأنفسهم باتّخاذ الزوجات حيث لا تدعو الحاجة كان تناقضاً.

ومن فلسفة أرسطو المَدنيّة تعلّموا أن يسمّوا كلّ أنواع الدول، عدا الشعبية (كما كانت في ذلك الزّمان دولة أثينا)، طغياناً. وقد سمّوا كلّ الملوك طغاة، وكذلك سمّوا أرستقراطيّة الحكّام الثلاثين التي أقامها اللاسيدامونيون(*) الذين أخضعوهم، الطغاةَ الثلاثين. ومنه تعلّموا أيضاً أن يسمّوا حالة الشعب في ظلّ الديمقراطية حريّةً. وكان الطاغية في الأصل يدلّ ببساطة على الملك فحسب. ولكن فيما بعد، حين أزيل هذا النوع من الحكم في معظم أجزاء اليونان، بدأ الاسم يدلّ لا على ما كان يعنيه في السابق، بل على الحقد الذي حملته الدول الشعبية تجاهه أيضاً، تماماً كما أصبح اسم الملك مقيتاً بعد عزل الملوك في روما؛ فإنه من الطبيعيّ بالنسبة إلى كلّ البشر أن يعتبروا أن كلّ صفة يطلقونها رغماً عنهم، وعلى عدوّ كبير، تشير إلى عيب عظيم. وعندما يستاء هؤلاء أنفسهم من الذين يديرون الديمقراطية أو الأرستقراطية، فإنهم لن يضطرّوا إلى التفتيش عن أسماء معيبة ليعبّروا عن غضبهم، بل سيدعون بسهولة الأولى فوضى (anarchy) والثانية حكم أقليّة (oligarchy)، أو طغيان أقليّة. وما يثير غضب الشعب ليس شيئاً آخر سوى أنهم يُحكَمون، لا كما يريد كلّ واحد منهم لنفسه، بل كما يظنّ الممثل العام مناسباً ـ سواء أكان هذا الممثّل رجلاً واحداً أم مجموعة من الرجال -، أي بواسطة حكم اعتباطيّ؛ ولهذا السبب يطلقون أسماء شريرة على رؤسائهم، دون أن يعرفوا (إلّا ربّما بعد نشوب حرب) أنه بدون هذا الحكم الاعتباطي، تصبح مثل هذه الحرب دائمةً لا محالة، وأن الرجال والأسلحة ـ وليس الكلمات والوعود- هي التي تصنع قوّة القوانين وسلطتها.

(*) Lacédémoniens نسبة إلى لاسيدامون وهو الاسم الرسمي لسبرطة ولاكونيا، وهي المنطقة الجنوبية الشرقية من جزر البلوبونيز التي تتاخم آركاديا في الشمال وميسينيا في الغرب. وكانت بمثابة الإقليم النواة لدولة سبرطة. (المترجمتان).

وبالتالي فإن هذا خطأ آخر في سياسة أرسطو: إنه في دولة حسنة التنظيم ينبغي ألّا يكون الحكم للرجال بل للقوانين. أي رجل يتمتّع بحواسه الطبيعية، وإن كان لا يعرف القراءة والكتابة، لا يجد نفسه تحت حكم أولئك الذين يخافهم، ويعتقد أنهم يمكن أن يقتلوه أو يؤذوه حين لا يطيعهم؟ أو يصدّق أن القانون يمكن أن يؤذيه، أي الكلمات والأوراق دون أيدي وسيوف البشر؟ وهذا في عداد الأخطاء المميتة، فإنهم يحفّزون الرجال، كلّما لم يرق لهم حكّامهم، أن يوافقوا الذين يدعونهم طغاة، وأن يعتقدوا أنه من الشرعيّ أن يشنوا حرباً عليهم؛ ومع ذلك فإنهم غالباً ما ينالون الدعم من الكهنة، في مواعظهم.

وثمّة خطأ آخر في فلسفتهم المدنيّة (لم يتعلّموه قطّ من أرسطو ولا من شيشرون ولا من أي من الوثنيين الآخرين)، وهو أن يمدّوا سلطة القانون ـ الذي هو حكم الأفعال وحدها ـ إلى أفكار البشر وضمائرهم بحدّ ذاتها، عن طريق تفحّص وتفتيش ما يعتقدون به، بغض النظر عن مطابقة أفعالهم وأقوالهم. وبهذا يعاقب الناس على إجابتهم بصدق عن أفكارهم، أو يجبرون على الإجابة الكاذبة خشية العقاب. صحيح أن الحاكم المدنيّ، إذا عزم أن يستخدم قسّاً في مهمّة التعليم، قد يتحرّى منه إذا كان راضياً بالتبشير لهذه العقيدة أو تلك، وفي حالة رفضه فقد يحرمه من الوظيفة؛ أمّا أن يجبره على اتّهام نفسه بآراء معيّنة، حين لا تكون أفعاله محظورةً بموجب القانون، فهذا منافٍ لقانون الطبيعة، خاصّةً عند من يعلم أن الإنسان يُحكم عليه بعذابات أبديّة وقصوى إذا مات وهو يحمل رأياً زائفاً بشأن بند من العقيدة المسيحية. فمن الذي (وهو يعرف أن الخطأ يعرّضه لمثل هذا الخطر الجسيم) لا تدفعه عنايته الطبيعية بذاته لأن يعرّض روحه للمخاطر بناءً على حكمه الخاصّ، بدلاً من أن يعرّضها بناءً على حكم إنسان آخر غير معني بدينونته؟

أن يفسّر رجل خاصّ دون صلاحية من الدولة، وبعبارة أخرى دون تصريح من ممثّلها، القانون حسب وجهة نظره، خطأ آخر في السياسة؛ ولكنّه ليس خطأً مستمدّاً من أرسطو، ولا من أي من الفلاسفة الوثنيين الآخرين. لأن

أحداً منهم لم ينكر أن سلطة صنع القوانين تشمل أيضاً سلطة شرحها حين تكون هناك حاجة إلى ذلك. أليس الكتاب المقدس، في كلّ الأماكن التي يشكّل فيها قانوناً، قد جُعل قانوناً من قبل سلطة الدولة، وهو بالتالي جزء من القانون المدني؟

ومن النوع نفسه من الأخطاء، أن يضع أي كان باستثناء الحاكم حدوداً لسلطة أي شخص آخر إذا لم تضع الدولة لها حدوداً، كما يفعل الذين يحصرون التبشير بالإنجيل بفئة معيّنة من البشر، حيث تركه القانون حرّاً. فإذا أجازت لي الدولة أن أعلّم، أي إذا لم تمنعني من ذلك، فلا يمكن لإنسان أن يمنعني. فإذا وجدت نفسي بين وثنيي أمريكا، هل سأعتبر - أنا المسيحيّ، مع أنني لست في السلك الرهباني - من قبيل الخطيئة أن أبشّر بيسوع المسيح، إلّا أن أكون قد تلقّيت الأوامر من روما؟ أو حين أكون قد بشّرت، ألن أجيب على شكوكهم وأشرح الكتاب المقدس لهم، أي ألن أعلّم؟ لكنّ بعضهم قد يقول بهذا الصدد - كما بصدد إعطائهم الأسرار المقدّسة - إن الضرورة ستكون بمثابة تكليف كاف، وهذا صحيح. ولكنّه من الصحيح أيضاً أنه حيثما يكون الإعفاء ناتجاً عن ضرورة، فإنه لا حاجة إلى إعفاء حين لا يكون هناك قانون مانع. لذا فإن إنكار هذه المهام على أولئك الذين لم ينكرها الحاكم المدنيّ عليهم هو بمثابة حرمان من حريّة مشروعة، وهذا مناقض لعقيدة الحكم المدني.

ويمكن إظهار أمثلة أخرى عن الفلسفة الباطلة التي أُدخلت إلى الدين بواسطة حكماء اللاهوت المدرسي، ولكنني أترك لآخرين أن يتفحّصوها بأنفسهم إذا شاؤوا. إنما سأضيف الآتي فحسب: إن كتابات اللاهوت المدرسي ليست في القسم الأكبر منها سوى سلاسل غير ذات معنى من الكلمات الغريبة والهمجية، أو الكلمات التي تُستخدم في غير استخدامها العام في اللغة اللاتينية، بصورة كان ليأباها شيشرون وفارو وكل نحويي روما القدامى. وإذا أراد أحدهم دليلاً على ذلك، فدعه يرى (كما قلت مرةً من قبل) إذا كان يستطيع ترجمة أي من اللاهوتيين المدرسيين إلى أيّة لغة حديثة، كالفرنسية أو

الإنكليزية، أو أيّة لغة غنيّة أخرى: فإن ما لا يمكن جعله مفهوماً في هذه اللغات ليس مفهوماً في اللاتينية. وانعدام المعنى هذا في اللغة - وإن كنت لا أعتبره فلسفةً زائفة - لا يقدر على إخفاء الحقيقة فقط، بل على جعل الناس يظنّون أنهم قد امتلكوها أيضاً فيستقيلون من البحث المعمّق.

وأخيراً، بشأن الأخطاء التي تأتي من التاريخ الزائف أو غير المؤكّد: إن كلّ هذه الأساطير حول المعجزات الخيالية في حياة القديسين، وكلّ هذه الروايات حول الظهور والأشباح التي يقدّمها لاهوتيو كنيسة روما لتأكيد صحّة عقائدهم عن الجحيم والمطهر وقوة التعاويذ وغير ذلك من العقائد التي يسمّونها كلمة الله غير المكتوبة، ليست سوى خرافات نساء عجائز؟ وإن كان من بينها ما يجدونه مبعثراً بصورة ما في كتابات آباء الكنيسة، مع ذلك فإن أولئك الآباء كانوا رجالاً يمكنهم بسهولة أن يؤمنوا بأخبار مزيفة. وإن تقديم آرائهم للشهادة على حقيقة ما كانوا يعتقدون به، لا يملك أي تأثير على أولئك الذين - حسب مشورة القديس يوحنا (رسالة يوحنا الأولى 4/ 1) يفحصون الأرواح، في كلّ ما يتعلّق بسلطة الكنيسة الرومانية (وهو سوء استخدام لم يشكّوا فيه، أو أنهم كانوا مستفيدين منه)، سوى التشكيك في شهادتهم بسبب تسرّعهم في تصديق الأخبار؛ وهذا ما يتعرّض له بشكل عام أكثر الناس صدقاً، إذا لم تكن لديهم معرفة بالأسباب الطبيعيّة، وهذه حال آباء الكنيسة: فإن أفضل الناس هم بطبيعة الحال أقلّهم شكاً في أغراض الاحتيال. وقد حدث للبابا غريغوريوس وللقديس برنارد شيء من ظهورات الأشباح التي قالت إنها كانت في المطهر، وبالمثل لمُواطننا بيد(*)، لكنّ ذلك لا يستند - على ما أعتقد- سوى إلى روايات آخرين. لكنّهم

(*) Bede وكان يسمى بيد المبجل (673 - 735 تقريباً) مؤرخ وباحث إنكليزي، كان راهباً وكتب أكثر من 30 مؤلفاً في التاريخ والنحو والعلم والتعليقات اللاهوتية وغيرها. وأهم أعماله، **التاريخ الكنسي للشعب الإنكليزي** (731) ولا يزال يعد مصدراً مهماً للمعلومات عن الفترة من غزو الرومان لإنكلترا حتى عام 731 . (المترجمتان).

- أو أي شخص آخر. إذا رووا قصةً من هذا القبيل انطلاقاً من معرفتهم الخاصّة، فإنهم بذلك لن يؤكّدوا أكثر هذه الأخبار الباطلة، بل سيكشفون عن وهنهم أو احتيالهم.

إضافةً إلى إدخال الفلسفة الباطلة، يمكننا أن نشير إلى إزالة الفلسفة الحقيقيّة من جانب أشخاص غير مخوّلين بصلاحية شرعيّة ولا بدراسة كافية لكي يعتبروا حكاماً أكفاء للحقيقة. إن غوصنا في هذا المجال يجعل من الواضح أن هناك أقطاباً، وهذا ما يعترف به كل العارفين بالعلوم الإنسانية اليوم؛ وفي كلّ يوم يظهر أكثر وأكثر أن السنين والأيام تحدّدها حركات الأرض. مع ذلك فإن الذين[4] لم يفعلوا في كتاباتهم أكثر من افتراض مثل هذه العقيدة، كمناسبة لعرض الأسباب المؤيّدة والمعارضة لها، قد عوقبوا على ذلك من قبل السلطة الكنسية. ولكن لأي سبب كان ذلك؟ هل مثل هذه الآراء تتناقض مع الدين الحقيقي؟ لا يمكن أن يكون الأمر كذلك، إذا كانت صادقة. إذن فلندع الحقيقة تُفحص أولاً من قبل قضاة أكْفاء، أو فليتمّ تفنيدها من قبل الذين يدّعون المعرفة بنقيضها. هل لأنها مناقضة للدين الراسخ؟ فلتُسكت بقوانين أولئك الذين يخضع لهم معلّموها، أي بالقوانين المدنيّة، لأن العصيان يمكن قانونياً أن يعاقَب، حتى لدى من يعلّم ـ ضد القانون ـ الفلسفة الحقّة. هل لأنها تهدف إلى إثارة الفوضى في الحكم، كأن تشجّع العصيان أو الانفصالية؟ إذن فلتُسكَت وليُعاقَب المعلّمون بسلطة من يلتزم رعاية الهدوء العام، وهي السلطة المدنيّة. فمهما كانت السلطات التي يدّعيها الكهنة لأنفسهم (حيثما يكونون رعايا للدولة) بصفتهم الخاصّة، وإن كانوا يدّعون أن ذلك باسم الله، فإنها ليست أكثر من اغتصاب[5].

---

(4) والمقصود هنا هو جيوردانو برونو، الذي أُحرق سنة 1600 لتأييده كوبرنيك، وأيضاً المقصود هو غاليليو (الذي التقاه هوبز سنة 1638)، والذي أُدينَ مُرغَماً على التراجع.

(5) إن الاتّهام باغتصاب السلطة الذي يرد بصورةٍ عرَضيّة، ولكن حتميّة، هو دون شكّ بمُنتهى القساوة.

47

في الفائدة التي تنتج عن هذه الظلمة وفي من يستفيد منها

يذكر شيشرون بصورة مشرّفة أحد القضاة الصارمين عند الرومان (cassii) لأنه اعتاد في القضايا الجنائيّة، حين لم تكن إفادة الشهود كافية، أن يسأل المدّعين: Cui bono، ما الربح أو الشرف أو الإرضاء الذي حصل عليه المتهم أو توقّعه من الجريمة؟ ذلك أنه، من بين الادعاءات، ليس هناك ما يشير بصورة أوضح إلى الفاعل من فائدة الفعل. وانطلاقاً من القاعدة نفسها، إنني أنوي في هذا الموضع أن أتفحّص مَنْ هم الذين جعلوا الناس، في هذا الجزء من العالم المسيحي، مسكونين، طوال هذه المدة، بالعقائد التي تتنافى وسلام المجتمعات البشريّة.

وبدايةً، يرتبط بهذا الخطأ، أن الكنيسة الحاضرة، التي تناضل الآن في الأرض، هي مملكة الله (أي مملكة المجد أو أرض الميعاد، وليس مملكة النعمة، التي لا تتجاوز كونها وعداً بالأرض) ـ الفوائد الدنيويّة التالية: أولاً، أن رعاةَ الكنيسة ومعلّميها يحقّ لهم، باعتبارهم وزراء الله العموميين، أن يحكموا الكنيسة؛ وبالتالي، بما أن الكنيسة والدولة تقومان على الأشخاص أنفسهم، بإمكانهم أن يكونوا مدراء وحكّاماً للدولة. وبهذه الصفة نجح البابا في

إقناع رعايا الأمراء المسيحيين بأن عصيانه هو عصيانٌ للمسيح نفسه، وبأن يتخلّوا عن حكّامهم الشرعيين حيثما وُجِدت خلافات بينه وبين الأمراء الآخرين (وهم مفتونون بكلمة السلطة الروحيّة)؛ وهذا يشكّل في الحقيقة ملكيّة كونيّة على العالم المسيحي. فمع أنهم في البداية كان يحقّ لهم أن يكونوا المعلّم الأعلى للديانة المسيحيّة، وذلك من قبَل وتحت سلطة الأباطرة المسيحيين ضمن حدود الامبراطوريّة الرومانيّة (كما يعترفون بأنفسهم)، وبلقب (pontifex maximius) الكاهن الأعلى الذي كان مسؤولاً خاضعاً للدولة المدنيّة؛ ولكن بعد تقسيم الامبراطوريّة وزوالها، لم يكن من الصعب أن يقنعوا الشعب الذي كان خاضعاً لهم بصفة أخرى، وهي حقّ القدّيس بطرس؛ لا ليحتفظوا بسلطتهم المزعومة كاملةً فقط، بل ليبسطوا حدود هذه السلطة على الأقاليم المسيحيّة نفسها أيضاً، وإن لم تعد موحّدة ضمن الإمبراطورية الرومانيّة. وبالنظر إلى رغبة البشر في تولّي الحكم، فإن المصلحة في الملكيّة الكونيّة هذه تشكّل افتراضاً كافياً لكون البابوات الذين سعوا إليها وتمتّعوا بها لزمن طويل هم أصحاب العقيدة التي يصلون بواسطتها إلى هذه المصلحة، أعني بها عقيدة أن الكنيسة القائمة الآن على الأرض هي مملكة المسيح. إذ لا بدّ لنا، إذا سلّمنا بذلك، أن نفهم أن للمسيح أشخاصاً (أتباعاً) يقومون مقامه بيننا، وبواسطتهم يتمّ إبلاغنا بوصاياه.

وبعد أن اعترَضت بعض الكنائس على سلطة البابا الكونيّة هذه، كان للمرء أن يتوقّع بصورة معقولة أن يستعيد الحكّام المدنيّون في كلّ هذه الكنائس القدر نفسه من السلطة الذي من حقّهم وفي أيديهم (قبل أن يتخلّوا عنه بتهوّر). وقد كان الأمر كذلك بالفعل في إنكلترا، باستثناء أن أولئك الذين كان الملك يدير حكم الدين بواسطتهم ظهروا كأنهم يغتصبون ـ من خلال ادّعائهم أن وظيفتهم نابعة من حقّ إلٰهيّ ـ الاستقلال عن السلطة المدنيّة، إذا لم يكن التفوّق عليها. وهم لم يغتصبوه إلّا في الظّاهر، طالما أنهم كانوا يعترفون بحقّ الملك في حرمانهم من ممارسة وظائفهم عندما يشاء.

ولكن في الأماكن التي تولّى فيها "المشيخيّون" هذه الوظيفة، على الرغم من أن الكثير من عقائد كنيسة روما الأخرى قد حُرّم تعليمها، إلّا أن هذه العقيدة - أن مملكة المسيح قد جاءت بالفعل، وبدأت بقيامة مخلّصنا- تمّ الاحتفاظ بها. ولكن ?Cui bono أيّة مصلحة توقّعوها من ذلك؟ إنها نفس تلك التي توقّعها البابوات: أن تكون لهم سلطة سياديّة على الشعب. فماذا يعني إصدار الحرم الكنسيّ على حاكمهم الشرعيّ، إن لم يكن لإبعاده عن كل أماكن الخدمة العامّة للّه في مملكته، ولمقاومته بالقوّة حين يأخذ على عاتقه، بالقوّة، أن يصلحهم؟ وماذا يعني إصدار الحرم الكنسيّ بحقّ أي كان، دون صلاحية من الحاكم المدنيّ، إن لم يكن أخذ الحريّة الشرعيّة منه، أي اغتصاب سلطة غير مشروعة على إخوانهم؟ بالتالي فإن مسبّبي هذه الظلمة في الدين هم كهنة الكنيسة الرومانيّة والمشيخيّون.

وإلى هذه المصلحة نفسها أنسب أيضاً كلّ العقائد التي تفيدهم في الاحتفاظ بهذه السلطة الروحيّة بعد أن يحصلوا عليها. ومنها، أوّلاً، كون البابا - في وظيفته العامّة - لا يمكن أن يخطئ. فهل من أحد يؤمن بصحّة هذا الأمر ولا يكون مستعدّاً لأن يطيعه في كلّ ما يأمر به؟

ثانياً، إن كون كلّ الأساقفة الآخرين، في أيّة دولة كانت، لا يستمدّون حقّهم دون وساطة من الله نفسه، ولا بوساطة من حكّامهم، بل من البابا، هي عقيدة تؤدّي في كلّ دولة مسيحيّة إلى وجود عدد كبير من الرجال أصحاب السلطة (لأن هذه هي حال الأساقفة) الذين يتبعون البابا ويدينون له بالطاعة، حتى ولو كان أميراً أجنبياً؛ وبهذه الطريقة يكون قادراً ـ كما فعل مراراً ـ على أن يثير حرباً أهلية ضد الدولة التي لا تُخضع نفسها للحكم، طبقاً لهواه ومصلحته.

ثالثاً، إعفاء هؤلاء وكل الكهنة الآخرين، وجميع الرهبان والإخوة، من سلطة القوانين المدنية. لأنه بهذه الوسيلة يكون هناك جزء كبير من كل دولة يتمتّع بفائدة القوانين، ويكون محمياً بموجب سلطة الدولة المدنية، وهو مع

ذلك لا يدفع أيَّ جزء من النفقات العامة، ولا هو معرّض للعقوبات على جرائمه مثل الرعايا الآخرين؛ وبالتالي فهو لا يخاف من أي إنسان باستثناء البابا، ويلتزم به وحده، ليدعم ملكيّته الكونيّة.

رابعاً، إعطاء كهنتهم (وهم لا يُسَمَّوْن في العهد الجديد سوى presbyters، أي شيوخ) اسم sacerdotes، أي مقدّمي الأضاحي، وهو اللقب الذي كان يعطى بين اليهود للحاكم المدنيّ ووزرائه العموميين، حين كان الله ملكهم. كذلك فإن جعل عشاء الله تضحيةً يهدف إلى جعل الشعب يؤمن بأن البابا يملك على كلّ المسيحيين السلطة ذاتها التي كان موسى وهارون يملكانها على اليهود؛ وبعبارة أخرى كامل السلطة - المدنية والكنسية على السواء - كما كانت آنذاك لرئيس الكهنة.

خامساً، إن التعاليم بشأن كون الزواج سرّاً مقدّساً تعطي لرجال الدين سلطة الحكم على شرعيّة الزيجات، وبالتالي على كون الأبناء شرعيين؛ ونتيجةً لذلك فهو يعطيهم حقّ الحكم بشأن الخلافة في الممالك الوراثيّة.

سادساً، إن منع الكهنة من الزواج يفيد في توطيد سلطة البابا هذه على الملوك. فإذا كان الملك كاهناً، فإنه لا يستطيع الزواج ونقل ملكه إلى ذريّته، وإذا لم يكن كاهناً فإن البابا يدَّعي امتلاك السلطة الكنسيّة عليه وعلى شعبه.

سابعاً، إنهم يحصلون من الاعتراف على معرفة ـ تهدف إلى توطيد سلطتهم ـ بخطط الأمراء والعظماء في الدولة المدنيّة، تفوق المعرفة التي يمكن أن يحصل عليها هؤلاء بخطط الدولة الكنسيّة.

ثامناً، إنهم (بتطويبه) القدّيسين وإعلان الشهداء يوطّدون سلطتهم، وذلك كونهم يؤدّون ببسطاء الناس إلى معاندة قوانين وأوامر حكّامهم المدنيّين، حتى إلى حدّ الموت، إذا ما أُعلن بحرم كنسيّ من البابا أن هؤلاء هراطقة أو أعداء للكنيسة، أي كما يفسّرونها هم أعداء للبابا.

تاسعاً، إنهم يوطّدون الأمر نفسه من خلال السلطة التي ينسبونها إلى كلّ

كاهن بأن يصنع المسيح، وسلطة الأمر بالتكفير عن الذنوب وحلّ الخطايا أو عدمه.

عاشراً، بواسطة عقيدة المطهر، وعقيدة التبرير بالأعمال الخارجيّة وبصكوك الغفران، يجري إثراء رجال الدين.

حادي عشر، من خلال المعتقدات حول الشياطين واستخدام طرد الأرواح، وغير ذلك من الأمور المتعلّقة بها، إنهم يحتفظون- أو يظنون أنهم يحتفظون- بخشية الشعب من سلطتهم.

وأخيراً، إن ميتافيزيقا أرسطو وأخلاقه وسياسته، والتمييزات الخفيفة والمصطلحات الهجينة واللغة الغامضة التي يستعملها المدرسيّون، والتي تُعلَّم في الجامعات (التي أُنشئت جميعاً ونُظِّمَت بواسطة سلطة البابا) تخدمهم في منع الكشف عن هذه الأخطاء، وفي جعل الناس يتوهّمون أن الـ ignis fatuus المستمدّ من الفلسفة الباطلة هو نور الإنجيل.

إلى ذلك، إذا لم يكن كافياً، يمكننا أن نضيف عقائد مظلمة أخرى، يرجع نفعها بشكل واضح إلى إنشاء سلطة غير شرعيّة على الحكّام الشرعيين للشعب المسيحيّ، أو إلى الحفاظ على هذه السلطة حين تنشأ، أو إلى زيادة الثروات الدنيويّة والكرامة والسلطة للذين يحافظون عليها. وبالتالي، انطلاقاً من قاعدة Cui bono التي ذكرناها سابقاً، يمكننا، بحقٍ، أن نعلن أن أصحاب هذه الظلمة الروحيّة كلّها هم البابا وكهنة الكنيسة الرومانيّة وكلّ من يعمل إلى جانبهم على توطين العقيدة الخاطئة، التي تذهب إلى أن الكنيسة القائمة اليوم على الأرض هي مملكة الله المذكورة في العهدين القديم والجديد، في عقول البشر.

بيد أن الأباطرة وغيرهم من الملوك المسيحيين، الذين بدأت تتسلّل خلال حكمهم هذه الأخطاء وغيرها كالتطاول على منصبهم من قبل رجال الدين؛ ممّا أدّى إلى إثارة الاضطراب في ممتلكاتهم وفي سكينة رعاياهم، ومع أنهم تحمّلوا ذلك لافتقارهم إلى التبصّر بعاقبته والمعرفة بغايات معلّميهم، يمكن

اعتبارهم مع ذلك مساعدين في الضرر الحاصل لهم ولرعاياهم. لذلك فإنه دون سلطتهم لم يكن من الممكن أوّلاً أن يتمّ التبشير بمثل هذه العقيدة الانفصالية علنياً. وإني أقول إنهم كانوا قادرين على منع حدوث ذلك في البداية؛ ولكن بعد أن أصبح الناس مسكونين من قبل هؤلاء الرجال الروحيين، لم يعد بإمكان أي رجل أن يخترع علاجاً مناسباً لهم.

أمّا عن العلاجات التي يؤمّنها الله، وهو الذي لا يخفق في الوقت المناسب في تحطيم كلّ مؤامرات البشر ضد الحقيقة، فإن علينا أن ننتظر مشيئته التي تتحمّل في أوقات كثيرة ازدهار أعدائه، إلى جانب أطماعهم، حتى تكبر لدرجة أن يفتح عنفها الأعين التي كان ضعف أسلافهم قد أغلقها، ويجعلهم من كثرة تمسّكهم بالأمور يفلتون بكلّ شيء، كما تمزّقت شبكة بطرس جرّاء مقاومة عدد كبير جدّاً من الأسماك؛ في حين أن عجلة الذين يناضلون لمقاومة هذا التطاول قبل أن تُفتح أعين رعاياهم لم تفعل سوى زيادة السلطة التي كانوا يقاومونها. لذا فإنني لا ألوم الإمبراطور فريدريك على دعمه للبابا آدريان، لأن الوضع الذي كانت فيه رعيّته آنذاك كان ليُضعف احتمالات نجاحه في الإمبراطوريّة لو لم يقم بذلك. ولكنّني ألوم الذين كانت سلطتهم كاملة منذ البداية، لأنهم تحمّلوا أن تُنحَت مثل هذه العقائد في جامعات مناطقهم، قد دعموا جميع البابوات المتلاحقين في صعودهم إلى عروش كلّ الحكّام المسيحيين، ليجعلوهم وشعوبهم مطيّةً ويرهقوا كاهلهم كما يحلو لهم.

ولكن كما أن اختراعات البشر تُنسج، كذلك فإنها تُفكّ: الطريقة هي نفسها، ولكنّ الترتيب مقلوب. والشبكة تبدأ مع أولى عناصر السلطة، وهي الحكمة والتواضع والصدق وغيرها من فضائل الرسل الذين كان الشعب المهتدي يطيعهم احتراماً لا إلزاماً. وقد كانت ضمائرهم حرّة، وكلماتهم وأفعالهم لا تخضع لأحد سوى للسّلطة المدنية. وبعد ذلك، مع تزايد قطعان المسيح، بدأ الشيوخ يجتمعون لينظروا في ما ينبغي لهم أن يعلّموه، وبذلك أرغموا أنفسهم على ألّا يعلّموا شيئاً مخالفاً لقرارات اجتماعاتهم، وجعلوا

الناس يعتقدون أنهم مرغمون على اتّباع عقيدتهم، وعندما لا يقبلون ذلك، كانوا يرفضون أن يرافقوهم (وكان هذا يسمّى آنذاك "الحرم الكنسي")، لا باعتبارهم كفاراً بل باعتبارهم عصاة: وكانت هذه أوّل عقدة أمام حريّتهم. ومع تزايد عدد الشيوخ، قام شيوخ المدينة الرئيسية أو الإقليم الرئيسي بفرض سلطتهم على شيوخ الرعايا، وأعطوا لأنفسهم اسم الأساقفة: وكانت هذه ثاني عقدة أمام الحريّة المسيحيّة. وأخيراً قام أسقف روما، نظراً إلى كونها المدينة الامبراطوريّة، باتّخاذ سلطة لنفسه (جزئيّاً بإرادة الأباطرة أنفسهم وبلقب الحبر الأعظم (pontifex maximus)، وعندما ضعف الأباطرة أخيراً بموجب امتيازات القدّيس بطرس) على كلّ أساقفة الامبراطوريّة: وكانت هذه العقدة الثالثة والأخيرة، وهي تركيب السلطة الحبريّة وبناؤها.

وبالتالي فإن التحليل (analysis) أو الحلّ يكون بالطريقة نفسها، ولكنّه يبدأ بالعقدة التي عُقدت أخيراً، كما يمكننا أن نرى ذلك في حلّ حكم الكنيسة فوق السياسيّ في إنكلترا. أولاً، لقد تمّ حلّ سلطة البابوات بالكامل على يد الملكة إليزابث، وبعد ذلك مارس الأساقفة - الذين كانوا يمارسون وظائفهم من قبل بحقّ من البابا - وظائفهم بحقّ من الملكة وخلفائها، مع أنه باحتفاظهم بعبارة jure divino (الحقّ الإلٰهيّ) كان يُعتَقَد أنهم يطالبون بذلك بحقّ مباشر من الله: وهكذا حُلّت العقدة الأولى. بعد ذلك، نجح المشيخيّون أخيراً في انكلترا في إلغاء الأسقفيّة: وهكذا حُلّت العقدة الثانية. وفي الوقت نفسه تقريباً، تمّ أخذ السلطة من المشيخيين: وهكذا فقد عدنا إلى استقلال المسيحيين الأوائل في أن يتبعوا بولس أو سيفاس أو أبولوس، كلٌّ حسب ما يشاء؛ وهذا الأمر إذا تمّ دون نزاع، ودون قياس عقيدة المسيح بمحبّتنا لشخص وزيره (وهو الخطأ الذي لام عليه الرسول في رسالته إلى أهل فورنتوس)، فقد يكون الأفضل: أوّلاً لأنه لا ينبغي أن تكون هناك أيّة سلطة على ضمائر الناس، باستثناء سلطة الكلمة نفسها التي تُعمل الإيمان في كلّ واحد، ليس دائماً وفقاً لأغراض الذين يزرعون ويسقون، بل وفق غرض الله نفسه، الذي يُنمّي. وثانياً لأنه ليس من

المعقول، من قبل الذين يعلّمون أن هناك خطراً كبيراً في كلّ هفوة صغيرة، أن يطلبوا من إنسان مزوّد بعقل خاصّ به أن يتبع عقل شخص آخر أو غالبيّة أصوات كثرة من الآخرين، وهو أمر لا يكاد يفوق المغامرة بخلاصه برمي عملة حجريّة. ولا يجدر بهؤلاء المعلّمين أن ينزعجوا من فقدان سلطتهم القديمة: فلا أحد أكثر منهم يجب أن يعرف أن السلطة تُحفظ بالفضائل نفسها التي تُكتسب بها، أي بعبارة أخرى بالحكمة والتواضع ووضوح العقيدة وصراحة الحديث، لا بقمع العلوم الطبيعيّة وأخلاقيّة العقل الطبيعيّ، ولا باللغة الغامضة، ولا باحتكار معرفة أكثر من التي يظهرونها، ولا بالحيل الورعة، ولا بأخطاء أخرى ليست بالنسبة إلى رعاة الكنيسة مجرّد أخطاء بل فضائح قادرة على جعل الناس يفكّرون، في وقت أو في آخر، في إزالة سلطتهم.

لكن بعد أن انتشرت في العالم العقيدة القائلة بأن الكنيسة التي تناضل اليوم هي مملكة الله التي يتحدّث عنها العهدان القديم والجديد، أصبح الطموح والسعي إلى المناصب المتعلّقة بها، وخاصةً إلى المنصب العظيم لممثّل المسيح وإلى خُيَلاء الذين يحصلون على المناصب الأساسيّة فيها، واضحاً تدريجيّاً لدرجة أنهم فقدوا الاحترام الداخليّ الذي تستحقّه وظيفة الراعي، لدرجة أن أكثر الناس حكمةً والذين كانوا يملكون سلطةً في الدولة المدنيّة كان يمكن لسلطة أمرائهم وحدها أن تجعلهم يرفضون أن يدينوا لهم بمزيد من الطاعة. لأنه منذ أن تمّ الاعتراف بأسقف روما كأسقف مسكونيّ، بدعوى خلافة القدّيس بطرس، أصبح من الممكن مقارنة كلّ تراتبيّتهم ـ أو مملكة الظلام ـ، دون أن يكون في ذلك عدم مناسبة، بمملكة الساحرات أي بخرافات العجائز في إنكلترا، التي تتعلّق بالأشباح والأرواح والاحتفالات التي تقيمها في الليل. وإذا نظر المرء إلى أصل هذه السيطرة الكنسيّة العظيمة، فسوف يدرك بسهولة أن البابويّة ليست سوى شبح الامبراطوريّة الرومانيّة الميتة، وهو يجلس متوّجاً على قبرها، لأنه هكذا نشأت البابويّة فجأة على حطام هذه السلطة الوثنيّة.

وكذلك لأن اللغة التي يستخدمونها، سواء في الكنيسة أو في أعمالهم

العامّة، هي اللاتينية التي لا تُستخدم بصورة شائعة في أيّة أمّة في العالم الآن، فما هي إن لم تكن شبح لغة الرومان الأقدمين؟

إن الساحرات، في أيّة أمّة، وجدن، ليس لهنّ سوى ملك كليّ مسكونيّ واحد، وهو ما يدعوه بعض شعرائنا الملك أوبرون، ولكن الكتاب المقدّس يدعوه بعلزبول، أمير الشياطين. ومثلهنّ الكهنة، أيّاً تكن السلطة التي يقعون تحتها، لا يعترفون سوى بملك مسكونيّ واحد، هو البابا.

الكهنة بشر روحيّون وآباء-أشباح. والساحرات أرواح وأشباح. الساحرات والأشباح يسكنون الظّلمة والوحدة والقبور. والكهنة يسيرون في ظلمة العقيدة وفي الأديرة والكنائس والمدافن.

للكهنة كنائسهم الكاتدرائيّة التي، في أيّة بلدة بنيت، بفضل المياه المقدّسة وبعض التعاويذ المدعوّة طرداً للأرواح، تملك القدرة على جعل هذه البلدات مدناً، أي بعبارة أخرى مقرّات للامبراطوريّة. كذلك للسّاحرات قلاعهنّ المسحورة، وبعض الأشباح العملاقة التي تسيطر على المناطق المحيطة بها.

الساحرات لا يُقبض عليهنّ، ولا يُستجوبن عن الأذى الذي تُلحقنه. كذلك الكهنة يختفون من أمام محاكم العدالة المدنية.

الكهنة ينتزعون من الشبّان استخدام العقل، بواسطة بعض التعاويذ التي تتألّف من الميتافيزيقا والأعاجيب والتقاليد وإساءة استخدام الكتاب المقدّس، حيث لا يعودون يصلحون لشيء باستثناء تنفيذ ما يؤمرون به. ومثلهنّ الساحرات، ويقال إنهن يأخذن الأطفال اليافعين من مهودهم ويحوّلنهم إلى حمقى طبيعيين، وهم ما يسمّيه عامّة الناس في ما بعد أقزاماً، وهم قادرون على الأذيّة.

لم تحدّد العجائز في أي حانوت أو مشغل تصنع الساحرات تعاويذهنّ. ولكنّ مشاغل الكهنة معروفة بما فيه الكفاية، وهي الجامعات التي تلقّت مذهبها من السلطة الحَبْريّة.

عندما تستاء الساحرات من أحدهم، يقال إنهن يرسلن أقزامهنّ لإزعاجه.

والكهنة، حين يستاؤون من أيّة دولة مدنيّة، فإنهم كذلك يجعلون أقزامهم، أي الرعايا المؤمنين بالخرافة والمسحورين، يزعجون أمراءهم عبر التبشير بالانفصالية، أو يجعلون أميراً مسحوراً بالوعود يزعج آخر.

الساحرات لا يتزوّجن؛ ولكن يوجد بينهنّ incubi تخالط اللحم والدم. والكهنة أيضاً لا يتزوّجون.

الكهنة يأخذون زبدة الأراضي، بهبات من أناس جهلة يخشونهم وبالعشور؛ كذلك الأمر في حكايات الساحرات، إذ يدخلن إلى مصانع الألبان ويتنعّمن بالزبدة التي ينزعنها من الحليب.

ولا تشير القصّة إلى نوع الأموال التي يتمّ التعامل بها في مملكة الساحرات. غير أن الكهنة في وصولاتهم يقبلون المال نفسه الذي نتداوله؛ مع أنهم حين يجدر بهم أن يدفعوا، يفعلون ذلك بواسطة التطويب والغفران والقداديس.

إلى جانب أوجه الشبه هذه وغيرها بين البابويّة ومملكة الساحرات، يمكننا إضافة أن الساحرات لا وجود لهنّ إلّا في تخيّلات الجهلة التي تنتج عن تقاليد العجائز والشعراء القدامى؛ كذلك فإن سلطة البابا الروحيّة (خارج إطار مناطق سيطرته المدنيّة) تقوم فقط على الخوف الذي يشعر به تجاه الحرم الكنسيّ الذين تمّ إغواؤهم بالسماع عن الأعاجيب الزائفة والتقاليد الزائفة والتفسيرات الزائفة للكتاب المقدّس.

بالتالي فإنه لم يكن من الصعب على هنري الثامن، من خلال طرد الأرواح الذي قام به، ولا على الملكة اليزابث من خلال ما قامت به بدورها، أن يخرجوهم. ولكن من يعلم أن روح روما هذه التي خرجت الآن، والتي تسير بواسطة الإرساليات في الأماكن الجافّة في الصين واليابان والهند ـ وهي تعود عليها بثمار قليلة ـ، لا يمكن أن ترجع؛ أو بالأحرى أن مجموعةً من الأرواح

الأشدّ سوءًا، لن تدخل وتسكن هذا البيت المنظّف، وتجعل نهايته أسوأ من بدايته؟ فليس الكهنة الرومانيّون وحدهم من يدّعي أن مملكة الله هي من هذا العالم، وبالتالي أن له سلطةً فيها مختلفة عن سلطة الدولة المدنيّة. وهذا كلّ ما كنت أنوي قوله، في ما يختصّ بعقيدة السياسة. وهذا ما سأعرضه بإرادتي على رقابة بلدي، حالما أنتهي من مراجعته[1].

---

(1) كما نُلاحظ، ينتهي الكتاب بإثباتٍ جديد يهدف إلى التهكّم على الكنيسة الكاثوليكيّة، المُقارنة بسُخرية بمملكة الساحرات. ولم يبقَ لهوبز سوى أن يختُمَ مُتمنّياً أن يقوم أميرٌ مُلهَمٌ بالمنطق الفلسفي المُجدّد (أي مستبدّ مُلهَم) بأن يأمر بتعليم ذلك المنطق في الجامعات.

مراجعة وخاتمة

نتيجة التناقض بين بعض ملكات الذهن الطبيعيّة وبعضها الآخر، وكذلك بين هوى وهوى آخر، ونتيجة ارتباطها بالحوار، قامت حجّة لإثبات استحالة أن يكون ثمّة رجل واحد لديه ما يكفي من الاستعدادات للقيام بكلّ أنواع الواجب المدنيّ. إن قساوة الحكم، كما يقولون، تجعل البشر شديدي الرقابة وعاجزين عن مسامحة هفوات الآخرين وعجزهم؛ وبالمقابل فإن سرعة المخيّلة تجعل الأفكار غير ثابتة بما فيه الكفاية للتمييز بدقّة بين الصواب والخطأ. أضف إلى ذلك أنه في كلّ المداولات والمرافعات، فإن ملكة الاستدلال العقليّ الصلب ضروريّة، فمن دونها تكون قرارات البشر متسرّعة وأحكامهم مجحفة؛ ولكن إذا لم توجد فصاحة قويّة تُحدث الانتباه والموافقة، فإن أثر العقل سيكون ضئيلاً. ولكنّ هذه ملكات متناقضة، كون الأولى مؤسّسة على مبادئ الحقيقة، والأخرى على مبادئ منتشرة بالفعل، أكانت حقيقيّةً أم خاطئة، وعلى أهواء ومصالح البشر، وهي مختلفة ومتغيّرة.

ومن بين الأهواء، فإن الشجاعة (التي أعني بها مفهوم ازدراء الجراح والموت العنيف) تجعل البشر يميلون إلى أعمال ثأر خاصّة، وأحياناً إلى

المبادرة بزعزعة السلم العام؛ والجبن غالباً ما يثير الميل إلى الفرار من الدفاع العام. وكلا هذين الأمرين، كما يقولون، لا يمكن أن يوجدا معاً في الشخص نفسه.

وبالنظر إلى تناقض آراء البشر وسلوكهم بشكل عام، فإنه من المستحيل - كما يقولون - الحفاظ على صداقة مدنيّة ثابتة مع كلّ من يلزمنا عمل العالم بالتحاور معهم. وهذا العمل يكاد لا يقوم إلّا على التنازع الدائم على الشرف والثروات والسلطة.

وعن هذا أجيب بأن في هذه الحقيقة مصاعب جمّة، ولكنها ليست من المستحيلات: لأنه بواسطة التربية والانضباط يمكن أن تتصالح، وهي تتصالح أحياناً. وقد يوجد الحكم والمخيّلة في إنسان واحد، ولكنْ كلّ بدوره، كما تستوجب الغاية التي يسعى إليها. كما كان الإسرائيليّون في مصر مقيّدين أحياناً بعملهم في صنع الأحجار، وفي أحيان أخرى كانوا يتجوّلون في الخارج ليجمعوا القشّ: هكذا أيضاً قد يكون الحكم أحياناً منكبّاً على اعتبار معيّن واحد، وتجول المخيّلة في أحيان أخرى حول العالم. كذلك يمكن للعقل والفصاحة (ربما لا يكون ذلك في العلوم الطبيعية، ولكن في الأخلاق) أن يتّفقا بصورة جيّدة جدّاً. فحيث يكون هناك مكان لتزيين الخطأ وتفضيله، يكون هناك مكان أكبر بكثير لتزيين الحقيقة وتفضيلها، إذا كانت في متناول اليد. ولا يوجد أي قدر من التنافر بين خشية القوانين وعدم الخشية من عدوّ عام ؛ ولا بين الامتناع عن الأذيّة، والعفو عنها لدى الآخرين. وبالتالي فإنه لا يوجد عدم اتّساق بين الطبيعة البشريّة والواجبات المدنيّة، كما يعتقد بعضهم. لقد عرفتُ وضوحَ الأحكام وسعة المخيلة، قوّة العقل وجمال الفصاحة، الشجاعة في الحرب والخشية من القوانين، كلّها مجتمعة في إنسان واحد، وهو صديقي

النبيل والشريف السيد سيدني غودولفين(*)، الذي لم يكره إنساناً ولا كرهه أحد، وقد اغتيل لسوء الحظّ في بداية الحرب الأهلية الأخيرة، في شجار عام، بيَد غير معروفة ولا عارفة.

إلى جانب قوانين الطبيعة التي أعلنتها في الفصل الخامس عشر، أودّ أن أضيف أن كلّ إنسان مجبر، بفعل الطبيعة وبقدر ما يستطيع، أن يحمي في الحرب السلطة التي تؤمّن حمايته في زمن السلم. فإن الذي يدّعي حقاً طبيعيّاً بحماية جسده لا يمكن أن يدّعي حقّاً طبيعيّاً في أن يدمّر الذي يُحفَظ بقوّته: فإنه بذلك يناقض نفسه بشكل واضح. وبالرغم من أن هذا القانون قد يُستنتج من بعض القوانين التي تمّ ذكرها في هذا الفصل، فإن الأزمنة تستوجب أن يتمّ غرسه وتذكّره.

ونظراً لأنني أجد في كتب إنكليزية متنوّعة طُبعت أخيراً أن الحروب الأهليّة لم تعلّم الناس بعد بما فيه الكفاية متى يصبح فرد من الرعيّة مُلزَماً تجاه الغازي، ولا ما هو الغزو، ولا كيف يكون الناس ملزمين بأن يطيعوا قوانينه؛ لذلك، وبهدف إرضاء الناس في هذا الصدد، أقول إن الوقت الذي يصبح فيه الإنسان من رعيّة أحد الغزاة هو حين تكون له الحريّة ليخضع له ويقبل، إمّا بعبارة واضحة وإما بإشارة كافية أخرى، بأن يكون من رعاياه. وقد أظهرت قبل الآن، في نهاية الفصل الحادي والعشرين، متى تصبح للإنسان حريّة الخضوع؛ وبالتحديد، بالنسبة لمن ليس مرتبطاً بحاكمه السابق إلّا كفرد عاديّ في الرعيّة،

(*) Sidny Godelphin (1610-1643) من أبرز الشعراء الغنائيين في زمانه في إنكلترا. تلقى علومه في جامعة أوكسفورد وكان صديقاً للكاتب المسرحي والناقد بن جونسون والفيلسوف هوبز ، وكان مثل هوبز من أشد المؤيدين للملكية . دخل البرلمان عضواً في عام 1628 وكان واحداً من أواخر من غادروه عندما أمر الملك تشارلز الأول أنصاره بالانسحاب منه وقتل في معارك الحرب الأهلية بين البرلمان وأنصار الملك . (المترجمتان).

هو حين تصبح وسائل عيشه في يد العدوّ، فعندها لا يعود محمياً من قبله بل من قبل الجهة المعادية، مقابل مساهمته معها. بالتالي، نظراً إلى كون هذه المساهمة، كشيء لا مفرّ منه وبالرغم من كونها تعاوناً مع العدوّ، تُعَدّ في كلّ مكان مشروعة، فإن الخضوع الكامل، وهو ليس سوى تعاون مع العدوّ، لا يمكن اعتباره غير شرعيّ. إضافةً إلى ذلك، إذا ما نظر المرء إلى كون الذين يخضعون لا يتعاونون مع العدوّ إلّا بجزء من ممتلكاتهم، في حين أن الذين يرفضون يعاونونه بكلّ ما يملكون، فإنه لا يوجد سبب لاعتبار خضوعهم أو تسويتهم تعاوناً، بل هو بالأحرى إضرار بالعدوّ. ولكن إذا أخذ إنسان على عاتقه - إلى جانب التزامه كأحد الرعايا- التزاماً جديداً كجنديّ، فإنه عندئذ لا يملك حرية الخضوع لسلطة جديدة، طالما أن السلطة القديمة تحتفظ بالميدان وتعطيه وسائل العيش، إما في جيوشها وإما في أراضيها: لأنه في هذه الحالة لا يستطيع أن يشكو نقصاً في الحماية ووسائل العيش كجندي. ولكن حين يغيب هذا أيضاً، يمكن لجنديّ أن يبحث عن حمايته أينما وجد الأمل الأكبر بحصوله عليها، ويمكنه بصورة شرعيّة أن يخضع لسيّده الجديد. هذا في ما يختصّ بالوقت الذي يمكنه فيه أن يخضع بصورة شرعيّة، إذا ما أراد ذلك. وبالتالي إذا قام بذلك، فهو دون شكّ ملزم بأن يكون فرداً حقيقيّاً في الرعيّة: فالعقد الذي أبرم بصورة شرعيّة لا يمكن أن يخرق بصورة شرعيّة.

وانطلاقاً من هنا أيضاً يمكن للمرء أن يفهم متى يُعتبر الناس مغزوّين، وممّ تتكوّن طبيعة الغزو وحقّ الغازي: فإن هذا الخضوع هو الذي يؤدّي إليها جميعاً. الغزو ليس النصر ذاته، بل هو اكتساب حقّ على أشخاص البشر من خلال النصر. بالتالي فإن الذي يُقتل يتمّ التغلّب عليه، ولكن لا يتمّ غزوه؛ والذي يؤسر ويوضع في السجن وفي الأغلال لا يتمّ غزوه، مع أنه قد هُزم، فهو لا يزال عدوّاً وقد ينقذ نفسه إذا استطاع؛ ولكنّ ذاك الذي سُمح له

بالاحتفاظ بحياته وحريّته بناء على وعد بالطاعة، هو منذ ذلك الحين مغزوّ وخاضع، ولم يكن كذلك من قبل. لقد كان الرومان يقولون إن قائدهم قد جعل الإقليم الفلانيّ مسالماً، وبعبارة أخرى قد غزاه، وإن البلاد قد جُعلت مسالمة بالنصر حين يكون سكّانها قد وعدوا بالـ imperata facere، أي بأن يقوموا بما يأمرهم به شعب روما: وكان هذا يعني غزوها. ولكنّ هذا الوعد إمّا أن يكون صريحاً وإما ضمنيّاً: صريحاً بالوعد، وضمنيّاً بعلامات أخرى. هذه هي، على سبيل المثال، حالة من لم يُدع لإعلان وعد صريح كهذا، ربّما لأنه شخص لا يتمتّع بقوّة كبيرة، مع ذلك فإنه إذا كان يعيش تحت حمايتهم علانيةً، فإنه يصبح من المفهوم أنه يُخضع نفسه لحكمهم؛ ولكن إذا كان يعيش هناك بالسرّ، فهو معرّض لكلّ ما يمكن فعله لجاسوس ولعدوّ للدّولة. إنني لا أقول إنه يرتكب ظلماً (فإن أعمال العداء الصريحة لا تحمل هذا الاسم) ولكن إنه قد يُقتل ويكون ذلك عادلاً. وبالمثل، إذا كان إنسان خارج بلاده حين تمّ غزوها، فإنه لم يُغزَ، ولم يُخضَع، ولكنّه إذا قام، لدى عودته، بالخضوع للحكم، فإنه يكون ملزماً بالطاعة. وهكذا فإن الغزو، إذا أردنا تحديده، هو اكتساب حقّ السيادة بالنصر. وهذا الحقّ يُكتسَب بخضوع الشعب، حيث يتعاقدون مع المنتصر، واعدين بالطاعة مقابل الحياة والحرية.

في الفصل التاسع والعشرين، اعتبرتُ أن أحد أسباب انحلال الدول هو تكوينها الناقص، القائم على افتقار إلى السلطة التشريعيّة المطلقة والاعتباطيّة؛ ونتيجة لهذا النقص، يضطرّ الحاكم المدنيّ إلى الإمساك بسيف العدالة بصورة غير ثابتة، وكأنه ساخن لدرجة لا يمكنه أن يلتقطه. أحد أسباب ذلك (التي لم أذكرها هناك) هو أنهم جميعاً يريدون تبرير الحرب التي حصلوا من خلالها على سلطتهم في البداية، والتي عليها - وفق ما يظنّون - يتوقّف حقّهم، وليس على الامتلاك. كما لو كان، على سبيل المثال، حقّ ملوك انكلترا يتوقّف على كون قضيّة وليم الفاتح خيّرة، وعلى كونهم من نسله المباشر؛ بهذا الأسلوب، قد لا

يكون هناك اليوم أي رابط لطاعة الرعايا لحكّامهم في كلّ العالم: فهم حين يفكّرون في تبرير أنفسهم دون أن تكون هناك حاجة إلى ذلك، يبرّرون كلّ الثورات الناجحة التي سوف يثيرها الطموح في أي وقت ضدهم وضد خلفائهم. بالتالي إنني أعتبر أن أكثر البذور فاعليّةً لموت أيّة دولة، كون الغزاة لا يطالبون فقط بخضوع أعمال البشر لهم في المستقبل فقط، بل بتصديقهم على كلّ أعمالهم الماضية أيضاً، في حين أنه يندر وجود دولة في العالم يمكن تبرير بداياتها ضميريّاً.

ونظراً لكون كلمة الطغيان لا تدلّ على شيء أكثر أو أقل من كلمة السيادة، سواء أكانت لفرد واحد أم لأفراد كثيرين، عدا أن من يستخدم الكلمة الأولى يُفهم أنه غاضب إزاء أولئك الذين يسمّيهم طغاة؛ إنني أعتقد أن التسامح إزاء الكره المعلن للطغيان هو تسامح إزاء الكره للدولة بشكل عام، وهذه بذرة شرّ أخرى لا تختلف كثيراً عن سابقتها. لذلك، فإنه لكي نبرّر قضيّة غازٍ، من الضروريّ، إلى حدّ كبير، أن نلقي باللوم على قضيّة المَغْزُوّ، ولكنّ أيّاً من هذين الأمرين ليس ضروريّاً لتبرير إلزام المَغْزُوّ. هذا هو ما اعتقدت أنه من المناسب قوله لدى مراجعة القسمين الأوّل والثاني من هذا الخطاب .

في الفصل الخامس والثلاثين، أعلنت بشكل واف من خلال الكتاب المقدّس أنه في دولة اليهود، نُصّب الله بنفسه سيّداً بمعاهدة مع الشعب، الذي دعي لذلك "شعبه الخاصّ"، لتمييزه عن بقيّة الشعوب التي كان الله يحكمها لا بموافقتها بل بقدرته هو. وفي هذه المملكة كان موسى نائب الله على الأرض، وكان هو من أبلغهم بالقوانين التي حدّدها الله لحكمهم. ولكنّني أغفلت أن أحدّد من هم المسؤولون المعيّنون للتنفيذ، لا سيّما في العقوبات القصوى؛ ذلك بأنني لم أكن أعتبرها آنذاك قضيّة من الضروريّ النظر فيها، كما أصبحت أفعل. ونحن نعلم أنه بشكل عامّ في كلّ الدول، كان تنفيذ العقوبات الجسديّة

يقع على عاتق الحرس، أو غيرهم من جنود السلطة السياديّة، أو يُعطى لمن يجتمع فيهم الافتقار إلى الوسائل واحتقار الشرف وقساوة القلب، ليجعلهم مناسبين لمثل هذه الوظيفة. ولكن بين الاسرائيليين كان القانون الوضعيّ للّه سيّدهم يقضي بأن المدانين بجريمة تقتضي العقوبة القصوى ينبغي أن يرجموا بالحجارة حتى الموت من قبل الشعب، وبأن الشهود يجب أن يلقوا بالحجر الأوّل، وبعد الشهود بقيّة الشعب. كان هذا قانوناً يحدّد من هم المنفّذون، ولكنّه لم يذهب إلى أن أحداً يجب أن يُلقي حجراً عليه قبل الإدانة والحكم، حيث كانت الجماعة هي القاضي. وعلى الرغم من ذلك كان يتوجّب الاستماع إلى الشهود قبل أن يبدأوا بالتنفيذ، إلّا إذا كان الفعل قد تمّ بحضور الجماعة نفسها، أو على مرأى من القضاة الشرعيين، لأنه عندها لا تكون هناك حاجة إلى شهود غير القضاة أنفسهم. مع ذلك، لأن هذه الطريقة في الأداء لم تُفهم بشكل كاف، فقد تسبّبت برأي خطير، وهو أن أي إنسان قد يقتل آخر، في بعض الحالات، انطلاقاً من حقّ الحماسة الدينيّة؛ كما لو كانت العقوبات المنفّذة بحقّ الجناة في مملكة الله في الأزمنة القديمة لا تنتج عن الأمر السياديّ، بل عن سلطة الحماسة الدينيّة الخاصّة؛ وإذا ما نظرنا في النصوص التي تبدو مؤيّدة لهذا الأمر، وجدنا أنها تذهب إلى العكس.

أولاً، حيث ينقضّ "اللاويون" على الشعب الذي صنع العجل وعبده، ويذبحون ثلاثة آلاف منهم، فإن ذلك كان بأمر من موسى نقلاً عن الله، كما هو واضح في سفر الخروج 32/ 27(*). وحين جدّف ابن امرأة من إسرائيل على

(*) لم يذكر هوبز النص إنما أشار إليه، ونعتقد أن من المفيد إيراده "كذا قال الرب إله إسرائيل ليتقلد كل واحد سيفه واذهبوا وارجعوا من باب إلى باب في المحلة وليقتل كل واحد أخاه وصاحبه وقريبه. فصنع بنو لاوي كما أمر موسى فسقط من الشعب في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل" (المترجمتان).

الله، فإن الذين سمعوه لم يقتلوه، بل جعلوه يمثل أمام موسى الذي وضعه في السجن إلى أن يُصدر الله حكماً ضده، كما يتّضح من سفر اللاويين 24 - 11، 12. كذلك حين قتل بنحاس زيمري وكزبي (سفر العدد 25 - 6، 7) لم يكن ذلك بحقّ الحماسة الدينيّة الخاصّة: فقد ارتُكبت جريمتهم على مرأى من الجمعيّة، ولم تكن هناك حاجة إلى شهود؛ لقد كان القانون معروفاً، وكان هو الوريث الظّاهر للسيادة؛ أضف إلى ذلك، وهذه هي النقطة الأساسيّة، أن شرعيّة عمله كانت متوقّفة بالكامل على تصديق لاحق من موسى، وهذا ما لم يكن لديه سبب للشكّ فيه. وهذا الافتراض لتصديق لاحق يكون في بعض الأوقات ضروريّاً لسلامة الدولة، كما يحدث في تمرّد فجائيّ، إذ يمكن لأي إنسان يقدر أن يقمعها بسلطته الخاصّة في البلاد التي تبدأ فيها أن يفعل ذلك بصورة شرعيّة، دون قانون أو تفويض صريح، ويعمل للحصول على التصديق فيما يكون الفعل جارياً، أو بعد أن يتمّ. كذلك يقال بشكل صريح: "كل من قتل نفساً فبشهادة شهود يُقتل القاتل" (المصدر نفسه 35/ 30)، ولكنّ الشهود يفترضون وجود هيئة قضائية رسميّة، وبالتالي فإن ذلك ينقد ادّعاء jus zelotarum (القضاء بحكم الحماسة الدينيّة).

إن قانون موسى فيما يتعلّق بمن يحثّ على الوثنيّة، أي بعبارة أخرى على التخلّي عن الولاء للّه في مملكته، يحرِّم إخفاءه، ويأمر من يتّهمه بأن يكون سبب إعدامه، وبأن يلقي الحجر الأول عليه (سفر تثنية الاشتراع 13 - 8)، ولكن ليس بأن يقتله قبل أن يُدان. والإجراءات ضد الوثنيّة محدّدة بصورة دقيقة: ففيها يتحدّث الله إلى الشعب بصفته قاضياً ويأمرهم، حين يُتّهم إنسان بالوثنية، بأن يحقّقوا بدقّة في الجريمة، فإذا وجدوها حقيقيّة عندئذ يرجمونه بالحجارة، ومع ذلك تكون يد الشاهد هي التي تلقي الحجر الأول (المصدر نفسه 17/ 4-5-6). وهذا ليس حماسة دينيّة خاصة، بل هو إدانة عامة.

وبالطريقة نفسها، حين يكون للأب ابن عاق، فإن القانون يقضي بأن يجيء به أمام قضاة المدينة، وكلّ شعب المدينة سوف يرجمه (المصدر نفسه 21/ 18-21). وأخيراً، إنه بحجّة هذه القوانين تمّ رجم القدّيس اسطفانس، وليس بحجّة الحماسة الخاصّة: فقبل أن يُحمل لتنفيذ الإعدام، كان قد دافع عن قضيّته أمام رئيس الكهنة. ليس ها هنا، ولا في أي جزء آخر من الكتاب المقدّس، ما يؤيّد الإعدام المزاجي والحماسي الذي لكونه في غالب الأحيان مزيجاً من الجهل والهوى، يناقض كلياً العدالة والسلام في الدولة.

لقد قلت في الفصل السادس والثلاثين إنه لم يتمّ التصريح عن الطريقة التي تكلّم الله بها إلى موسى على نحو خارق للطبيعة: ليس لأنه لم يكلّمه أحياناً بالأحلام والرؤى، وبصوت خارق للطبيعة، كما كان يفعل مع الأنبياء الآخرين؛ فإن الطريقة التي كلّمه بها من على عرش الرحمة محدّدة صراحةً بهذه الكلمات "وكان موسى إذا دخل خباء المحضر ليكلّمه يسمع الصوت مخاطباً له من فوق الغطاء الذي على تابوت الشهادة بين الكروبَين فيكلمه". (سفر العدد 7/ 89)(*). ولكن لم يتمّ التصريح عمّا يكوّن التفوّق في طريقة كلام الله مع موسى على طريقته في الكلام مع أنبياء آخرين، كصموئيل وابراهيم، الذين تكلّم إليهم أيضاً بصوت (أي بالرؤيا)، إلّا إذا كان الفارق يكمن في وضوح الرؤية. ذلك أن "وجهاً لوجه" و"فماً لفم" لا يمكن أن تُفهم حرفياً فيما يتعلّق بالطبيعة الإلٰهيّة اللامتناهية والعصيّة على الفهم.

(*) على سبيل إيضاح المعنى أنقل النص نفسه كما هو منشور في طبعة الكتاب المقدس (العهد القديم): كتاب الحياة: ترجمة تفسيرية: "وعندما دخل موسى إلى خيمة الاجتماع ليتكلم مع الرب سمع الصوت يخاطبه من على الغطاء الذي فوق تابوت الشهادة ما بين الكروبَين، فكلمه." (أي كتاب العهد القديم والعهد الجديد وقد ترجم بلغة عربية حديثة). الطبعة الأولى، 1988 (القاهرة).

وفي ما يختصّ بالعقيدة كاملةً، فإنني لا أراها بعد، غير أن مبادئها حقيقيّة ومناسبة، والاستنتاجات العقليّة فيها صلبة. إنني أؤسّس حقوق الحكّام المدنيّة، وواجبات الرعايا وحريّاتهم، على ميول الجنس الإنسانيّ المعروفة، وعلى بنود القانون الطبيعي التي لا يجب على أي إنسان يدّعي امتلاك ما يكفي من العقل لحكم عائلته، ألا يكون جاهلاً بها. أمّا عن السلطة الكنسيّة لهؤلاء الحكّام، فإنني أؤسّسها على نصوص تكون واضحة في ذاتها ومتّسقة مع مجال الكتاب المقدس بكامله، ولهذا فإنني مقتنع بأن من يقرأها بغرض أن يعرف فقط، سوف يعرف من خلالها. أمّا أولئك الذين، بواسطة الكتابة أو الخطاب العام أو بأعمالهم المعروفة، قد انخرطوا من قبل في الدفاع عن آراء مناقضة، فإنهم لن يرضوا بسهولة. ففي مثل هذه الحالات، من الطبيعيّ أن يكون الإنسان، في الوقت نفسه، ماضياً في القراءة ومضيّعاً انتباهه في البحث عن اعتراضات على ما قرأه من قبل. وهذه، في وقت تغيّرت فيه اهتمامات البشر (نظراً إلى أن جزءًا كبيراً من العقيدة التي تخدم إنشاء حكم جديد، لا بدّ أن يكون مُتعارضاً مع تلك التي أدّت إلى انحلال القديم) لا بدّ أن تكون كثيرةً جدّاً .

في القسم الذي يعالج الدولة المسيحية، هناك بعض العقائد الجديدة التي قد يكون في دولة كان فيها النقيض مثبتاً بالكامل- من الخطأ أن يُفصح عنها فرد من الرعيّة دون إذن، لأن في ذلك اغتصاباً لمقام المعلّم. ولكن في هذا الزّمن حيث يدعو الناس لا إلى السلام فقط بل كذلك إلى الحقيقة، إن تقديمي لعقائد أؤمن بأنها حقيقيّة، وهي تميل بشكل واضح إلى السلام والولاء، لينظر فيها من لا يزال في حالة تروّ، لا يتجاوز كونه تقديماً لخمرة جديدة لتوضع في أوانٍ جديدة، حتى يُحفظ كلاهما معاً. وإني أفترض أنه حين لا يمكن للتجديد أن يولّد متاعب ولا اضطراباً في الدولة، فإن ميل الناس إلى تبجيل القديم لا يبلغ عموماً حدّ تفضيل الأخطاء القديمة على الحقائق الجديدة المثبتة على نحو جيد.

لا شيء أثق به أقلّ من بلاغتي، ومع ذلك فإني على ثقة بأنها (فيما عدا هفوات الطباعة) ليست غامضة. وكوني أهملت الزينة التي يشكّلها اقتباس الشعراء والخطباء والفلاسفة القدامى، وذلك بخلاف العادة الشائعة في الأزمنة الأخيرة، وسواء أحسنت أو أسأت صنعاً بذلك، فهو أمر عائد إلى حكمي المؤسّس على أسباب كثيرة. فأوّلاً، كلّ حقيقة في العقيدة تعتمد إمّا على العقل وإما على الكتاب المقدّس، وكلاهما يضفي صدقيّةً على كتّاب كثيرين، ولكنّه لا يأخذ صدقيّته من أي كاتب. ثانياً، إن المسائل المطروحة ليست مسائل واقع بل مسائل حقّ، حيث لا مكان للشهود. ويندر وجود كاتب من هؤلاء الكتّاب القدامى لا يُناقض في بعض الأحيان نفسه والآخرين، ممّا يجعل شهاداتهم غير كافية. رابعاً، إن الآراء التي يؤخذ بها بسبب قدمها فقط، ليست بالضرورة حكم الذين يستشهدون بها، بل هي كلمات تمرّ مثل التثاؤب من فم إلى فم. خامساً، غالباً ما يكون الأمر نابعاً من نيّة خادعة، حين يدخل البشر آراءهم الفاسدة، ملبسين إيّاها بذكاء الآخرين. سادساً، إنني لا أجد أن القدماء الذين يقتبسون عنهم قد اعتبروا من الزينة أن يفعلوا بالمثل مع من سبقهم. سابعاً، إن الأمر بمثابة عسر هضم، حين تعود عبارات يونانيّة ولاتينيّة لم تُمضغ إلى الظهور، كما هي العادة، دون تغيير. أخيراً، مع أنني أحترم رجال الأزمنة القديمة الذين إمّا كتبوا الحقيقة بشكل مبكر، وإما وضعونا على الطريق الأفضل لنجدها بأنفسنا، فإنني لا أعتقد أننا ندين بشيء إلى الزمن القديم ذاته. لأنه لو كان علينا أن نحترم العمر، فإن الحاضر هو الأكبر سنّاً؛ ولو كان علينا أن نحترم قدم الكاتب، فإنني غير متأكّد ممّا إذا كان من يُعزى هذا الشرف عادة إليهم أكبر سنّاً منّي أنا الذي أكتب؛ ولكن إذا نظرنا إلى الأمر جيّداً، إن مديح الكتّاب القدامى لا يتأتّى من احترام الموتى، بل من تنافس الأحياء وغيرتهم المتبادلة.

ختاماً، لا يوجد شيء في كلّ هذا الخطاب ولا في ذاك الذي كتبته من قبل باللاتينيّة حول الموضوع نفسه ـ (بقدر ما أدرك) ـ يتناقض مع كلمة الله أو مع السلوك الحسن، أو يؤدّي إلى الإخلال بالهدوء العام. بالتالي فإنني أعتقد أنه من المفيد طبعه، ومن المفيد أكثر تعليمه في الجامعات، في حال كان من يرجع إليهم الحكم بهذا الشأن يعتقدون ذلك. فبما أن الجامعات هي ينابيع العقيدة المدنيّة والأخلاقيّة، ومنها يستقي المبشّرون والنبلاء المياه التي يجدونها، ليسقوا منها الشعب (سواء من على المنابر أم في حوارهم)، ينبغي بالتأكيد أن تبذل عناية كبيرة لجعلها نقيّة سواء من سمّ السياسيين الوثنيين، أو من شعوذات الأرواح المخادعة. وبهذه الطريقة سيصبح معظم البشر، إذ يعرفون واجباتهم، أقلّ قابليّة لخدمة طموح بعض الأشخاص الذين لا يشعرون بالرضا في أغراضهم ضد الدولة، وأقلّ تذمّراً من المساهمات الضروريّة لسلامهم والدفاع عنهم؛ والحكّام أنفسهم سوف يملكون أسباباً أقلّ ليحافظوا، من الحساب العام، على جيوش تزيد عمّا هو ضروريّ لتأمين الحريّة العامّة في مواجهات الغزوات والتعدّيات من قبل أعداء خارجيين.

وهكذا أصل إلى نهاية خطابي عن الحكومة المدنيّة والكنسية، والذي جاء بمناسبة اضطرابات الزمن الحاضر، بدون تحيّز ولا تفضيل، ولا غاية سوى أن أضع أمام أعين البشر العلاقة المتبادلة بين الحماية والطاعة، والتي تتطلّب حال الطبيعة الإنسانيّة والقوانين الإلٰهيّة ـ الطبيعيّ منها والوضعيّ ـ تقيّداً بها لا يقبل الانتهاك. ومع أنه، في ثورة الدول، لا يمكن أن يكون هناك ظرف مناسب لولادة مثل هذه الحقائق (بما أنها تثير غضب الذين يحلّون الحكومة القديمة، ولا ترى إلّا ظهر الذين يبنون الحكومة الجديدة)، غير أنني لا أرى أنها ستدان هذه المرّة، لا من قبل القاضي العام للعقائد، ولا من قبل من يرغب في

استمرار السلام العامّ. وعلى هذا الأمل أعود إلى تأمّلي الذي انقطعت عنه حول الأجسام الطبيعيّة، حيث آمل ـ إذا منحني الله الصحّة لإنهائه ـ أن جدّته ستثير الإعجاب، بالقدر الذي تثير فيه عادةً جدّة عقيدة هذا الجسم الاصطناعيّ الاستياء. ذلك أن العقيدة التي لا تتعارض مع فائدة أي إنسان ولا مع متعته تكون مرحّباً بها من قبل الجميع.

تسلسل الأحداث الزمني

الكتب الستّة في الجمهورية Jean Bodin.

1589-1586 مجادلات المختلفين Robert Bellarmin.

1588 **5 نيسان/أبريل**: ولادة هوبز. هزيمة الأسطول الذي لا يُقهر (أسطول الملك فيليب الثاني، ملك إسبانيا الذي أُرسل ضدّ إنكلترا لخلع الملكة إليزابيت).

1602-1592 دراسة هوبز. هوبز يتابع تعلُّم اللغة اليونانيّة واللغة اللاتينيّة. سنة 1602، يُدخل ماغدالينا هول إلى أوكسفورد.

1603 وفاة إليزابيت الأولى، وصول جاك إلى العرش، الذي أصبح ملكاً على إنكلترا، تحت اسم جاك الأوّل وملكاً على اسكتلندا تحت اسم جاك السادس.

1608 شهادة إدارة أعمال من جامعة أوكسفورد، وبعدها شهادة إدارة أعمال من كامبريدج. عمل لدى وليام كافنديش، (أوّل إيرل في ديفونشاير)، بدايةً مدرّساً لابنه، وبعدها أمين سرّ له. استقرّ لدى اللورد كافنديش في هاردويك هول وشاتسورث في ديربشاير.

1615-1610 غادر إنكلترا مع ابن اللورد كافنديش في رحلةٍ في المحيط وأقام في فرنسا وإيطاليا.

1612 Francisco Suarez, *De legibus ac Deo legislatore*.

1621 نقاش بين مجلس العموم وجاك الأوّل حول امتيازات البرلمان.

1623 هوبز على علاقة منتظمة مع فرانسيس بايكون.

1625 وفاة جاك الأوّل. وصول شارل الأوّل

Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*

1626 وفاة أوّل إيرل من ديفونشاير.

1627 شارل الأوّل يحصّل ضرائب استثنائيّة (القرض الإلزامي).

وفاة الإيرل الثاني في ديفونشاير.

1628 *Petition of right*

إدانة البرلمان للقرض الإلزامي.

1629-1630 هوبز ينشر ترجمته لـ Thucydide

مع إهداء إلى إيرل ديفونشاير الثالث (البالغ 11 سنة). يصطحب ابن السير جيرفاز كليفتون من كليفتون خلال رحلة سفر إلى فرنسا وجنيف. يكتشف في شخصه اهتماماً كبيراً بالنموذج الهندسي العائد لأوقليدس.

1629-1640 شارل الأوّل يتولّى الحكم دون البرلمان.

1630 الخريف: هوبز يعود إلى إنكلترا إلى هاردويك، ويعمل لدى أسرة كافنديش. لقاءات منتظمة مع إيرل نيوكاسل.

1634-1636 رحلة سفر جديدة عبر المحيط (فرنسا وإيطاليا) مع إيرل ديفونشاير الثالث. مقرّب من ماران ميرسين، غاسندي وغيرهم في باريس.

ربيع 1636: لقاء مع غاليلي.

تشرين الأول/أكتوبر 1636: عودة إلى إنكلترا.

1937 هوبز مختصر كتاب البلاغة لأرسطو، وينشر:

A Brief of the Art of Rhetorick

1938 Galilée، صدور كتاب غاليلي في البراهين الرياضية.

تمرّد اسكتلندا ضدّ شارل الأوّل.

1640 نيسان/أبريل: شارل الأوّل يأمر البرلمان القصير الأمد بجباية الأموال الضروريّة للحرب ضدّ اسكتلندا.

أيّار/مايو: هوبز ينتهي من صياغة:
Elements of Natural Law and Politic
شارل الأوّل يحلّ البرلمان القصير الأمد الذي يرفض التصويت على مسألة الأموال.
تشرين الثاني/نوفمبر: نتيجة ضغط النصرالإسكتلندي ، بادر شارل الأوّل إلى دعوة البرلمان الطويل الأمد الذي بدأ بإصلاحاتٍ دستوريّة.
هوبز يفرّ إلى فرنسا، قلقاً من رؤية نفسه متورّطاً في عداوة البرلمان الطويل الأمد ضدّ ستاتفورد الذي كان يدعم الملك.
1641 إعدام ستاتفورد.
Descartes, Méditations métaphysiques
اعتراض هوبز على تأمّلات ديكارت.
هوبز ينهي *De cive*
1642 **آذار/مارس:** بداية الحرب الأهليّة في إنكلترا.
1643 هوبز يبدأ بصياغة دراسةٍ حول دو موندو لتوماس وايت (الذي نشر سنة 1973 دون سواها).
1644 يساهم في كتاب: Mersenne, *Ballistica*
هزيمة الملك في معركة مارستون مور. وليام كافنديش، الماركيز على نيوكاسل، والعميد الملكي، يفرّ عبر المحيط.
1645 هزيمة الملك في Naseby.
1646 يدرّس الرياضيّات لدى أمير الغال (مع منع قطعي بالتطرّق لقضايا سياسيّة).
نقاش مع برامهول حول الإرادة الحرّة والحتميّة.
نهاية الحرب الأهليّة: هزيمة المعسكر الملكي. شارل، أمير الغال يصل إلى باريس.
1647 **كانون الثاني/يناير:** نشر طبعة ثانية لكتاب: *De cive*

يشتدّ عليه المرض، يتلقّى الأسرار، وفقاً للمذهب الأنغليكاني.

1648 يلتقي ديكارت في باريس. وفاة ميرسين. هوبز يشعر بمزيد من عدم الأمان في باريس، وبخاصّة بسبب عداء الأوساط الكهنوتيّة الرومانيّة حياله.

"تمرّد برلماني" في فرنسا، البرلمان في باريس يحاول توحيد حواشي الملكيّة (بما يعني البرلمانات) ضدّ الملكيّة المطلقة.

معاهدات وستفاليا.

1649 كانون الثاني/يناير: إعدام شارل الأوّل في لندن.

إلغاء النطام الملكي وغرفة اللوردات.

إرساء الجمهوريّة في إنكلترا.

1650 تمّ نشر كتابَي:

Human Nature - De Corpore

منفصلين في لندن دون إذنٍ من المؤلّف.

وفاة ديكارت في ستوكهولم.

1651 أبريل-مايو: هوبز ينشر اللفياثان.

كانون الأول/ديسمبر: يجري استبعاده من بلاط شارل الثاني ويُنفى إلى باريس.

أيلول/سبتمبر: يقوم كروميل على رأس جيش البرلمان بالانتصار على التمرّد في إيرلندا، وعلى البرسبيتاريّين في اسكتلندا، وعلى التحرّك الملكي المؤيّد لشارل الثاني في ورسيستر.

1652 شباط/فبراير: هوبز يعود إلى إنكلترا.

في فرنسا، "معارضة الأمراء" بقيادة كوندي.

1653 يجري إعطاء كروميل لقب:

Lord Protector

1654 جرى منع كتاب *De Cive* في روما.

نقاش حاد مع برامهول حول مسائل تتعلّق بالحريّة والضرورة.

1655 نشر *De corpore*

1658 نشر *De homine*

وفاة كرومويل.

1660 **أيار/مايو**: عودة الأسرة الملكيّة إلى العرش على يد شارل الثاني الذي يعود إلى لندن. كلاراندون هو أحد أهمّ وزرائه.

1666 **تشرين الأول/أكتوبر**: هوبز مُهدّد من البرلمان بدعوى موضوعها الإلحاد والهرطقة.

1668 نسخة مُنقّحة من اللفياثان، باللغة اللاتينيّة، يتّم نشرها في أمستردام.

1670 صياغة *Behemoth* (الذي نشر سنة 1679).

مقال في اللاهوت والسياسة *Spinoza*.

1673 نشر ترجمته للأوديسّة.

1675 يلجأ إلى عائلة كافنديش طالباً الحماية.

1676 نشر ترجمته للإلياذة.

1679 وفاة هوبز في هاردويك.

1681 لوك يُعنى بصياغة: المقالة الثانية في الحكم المدني.

1683 جامعة أوكسفورد تعلن إدانتها لكتابي اللفياثان ودوسيف، وتعمد إلى حرقهما.

1685 وفاة شارل الثاني، وجاك الثاني يصبح ملكاً.

1688 جاك الثاني يضطرّ إلى الانسحاب.

1689 *Bill of Rights*

غليوم وماري يصبحان ملكين حاكمين في آن.

نشر كتابي لوك، دون وضع اسم المؤلّف عليهما، وهما: المقالتان الأولى والثانية في الحكم المدني.



المراجع

لفياتان أو التنين والأعمال الأخرى لهوبز

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, œuvres complètes éditées par Sir William Molesworth, 11 vol. (dont 1 vol. d'index), Londres 1839-1845. Reprint par Aalen, Scientia Verlag, Darmstadt, 1966.

L'édition définitive de ***Léviathan***, établie par Noel Malcolm, dans la collection des *Œuvres complètes* de Hobbes, Clarendon Press, Oxford, est en cours de préparation. Aujourd'hui le texte le plus sûr, base de la présente traduction (voir p. 49 la « Note sur le texte »), est l'édition de Richard Tuck, Cambridge University Press, « Cambridge Texts in the History of Political Thought », coll. Cambridge, 1991.

Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668, edited with Introduction and Notes by Edwin Curley, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis-Cambridge, 1994 (édition utile proposant un texte anglais modernisé).

Léviathan, edited by C.B. Macpherson, Penguin Classic, Harmondsworth, 1985, première édition Pelican Books, 1968 (nombreuses éditions).

Traduction fr. par François Tricaud (fondée sur l'édition de A.R. Waller, Cambridge, 1904), avec comparaison des variantes latines de l'édition d'Amsterdam (1668), Sirey, Paris, 1971.

Il existe une traduction des chap. 13-18 et 21 de *Léviathan* due à Mikaël Garandeau et Éric Marquer, Classiques Hachette, Paris, 1998.

Elements of Law Natural and Politic, édition de F. Toennies (1889), 2e édition par M.M. Goldsmith, Frank Cass, Londres, 1969.

Traduction fr. par Lucien Roux, *Éléments du droit naturel et politique*, Hermès, Lyon, 1977.

Éléments de la loi naturelle et politique, traduction, introduction, notes, dossier et index par Dominique Weber, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, LGF, Paris, 2003.

De Cive, On the Citizen, edited anu translated by Richard Tuck and Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (plusieurs rééditions).

Traduction fr. de S. Sorbière (1649), *Le Citoyen*, Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », Paris, 1996.

Behemoth, or the Long Parliament, édition de F. Toennies (1889), 2e édition par M.M. Goldsmith, Frank Cass, Londres, 1969.

Traduction fr. par L. Borot, Vrin, Paris, 1990.

دراسات عن هوبز وأعماله

MACPHERSON, C.B., *Hobbes, analyst of power and peace*, introduction à son édition de *Leviathan* (voir ci-dessus).

BERNHARDT, J., *Hobbes*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2e édition, 1994.

PETERS, R., *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth, 2e édition, 1967.

TERREL, J., *Hobbes*, Ellipses, Paris, 1997.

TUCK, R., *Hobbes*, Oxford University Press, coll. « Past Masters », Oxford, 1989.

SCHUMANN, K., *Hobbes, une chronique. Cheminement de sa pensée et de sa vie*, Vrin, Paris, 1998.

MAIRET, G., *Léviathan*, Ellipses, Paris, 2000.

أعمال متخصصة عن هوبز

ANGOULVENT, A.-L., *Hobbes et la crise de l'État baroque*, PUF, Paris, 1992.

FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris, 2000.

GAUTHIER, D.P., *The Logic of Leviathan, the Moral and Political Theory*, Oxford, 1969.

GOLDSMITH, M.M., *Hobbes's Science of Politics*, New York, 1966.

HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

JAUME, L., *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, Paris, 1986.

LAZZERI, C., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris, 1998.

LESSAY, F., *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, Paris, 1988.

MACPHERSON, C.B., *La théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke* (1962). Traduction par M. Fuchs, Gallimard, Paris, 1971 ; Folio essais, 2005.

MALHERBE, M., *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, Paris, 1984.

MANENT, P., *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, Paris, 1987.

MOREAU, P.F., *Hobbes, philosophie, science et religion*, PUF, Paris, 1989.

POLIN, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 2e édition, Vrin, Paris, 1977.

SCHMITT, C., *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes Sens et échec d'un symbole politique* [1938], tr. fr. Le Seuil, Paris, 2002.

—, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

SKINNER, Q., *Hobbes and Civil Science*, Cambridge U.P., Cambridge, 2002.

SOMMERVILLE, J.-P., *Thomas Hobbes, Political Ideas in Historical Context*, Macmillan, Londres, 1992.

STRAUSS, L., *La Philosophie politique de Hobbes* [1936], tr. fr. Belin, Paris, 1991.

TERREL, J., *Hobbes, matérialisme et politique*, Vrin, Paris, 1994.

—, *Les Théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Seuil, Paris, 2001.

THUAU, E., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu* [1966], Albin Michel, Paris, 2000.

TINLAND, F., *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, PUF, Paris, 1986.

TUCK, R., *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford U.P., Oxford, 1999.

VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, Monchrestien, Paris, 1968.

ZARKA, Y.-C., *La décision métaphysique de Hobbes Conditions de la politique*,Vrin, Paris, 1987.

الأعمال الكاملة

Thomas Hobbes, de la métaphysique à la politique, sous la direction de M. Bertman et M. Malherbe, Vrin, Paris 1989.

Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique, sous la direction de Y.-C. Zarka et J. Bernhardt, PUF, Paris, 1990.

الفلسفة السياسية

HAMPTON, J., *Political Philosophy*, Westview Press, Oxford, 1997

MAIRET, G., *Le dieu mortel. Essai de non-philosophie de l'État*, PUF, Paris, 1987

—, *La fable du monde. Enquête sur la constitution fondamentale de la moralité*, NRF essais, Gallimard, 2005.

MORRIS, C.W., *An Essay on the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

SCHNEEWIND, J.B., *L'invention de l'autonomie. Une histoire de la philosophie morale moderne* [1998], tr. fr. NRF essais, Gallimard, 2001

WEIL, E., *Philosophie politique*, 3e edition, Vrin, Paris, 1971.



اللڤياثان

إن كتاب اللڤياثان الذي وضعه هوبز (سنة 1651) من الكتب المؤسسة لنظرية الفلسفة، وهو يبتكر أسطورة السلطة المطلقة فيضع ركائز التقليد السياسي الحديث.. فقد قرر البشر استناداً إلى قدرتهم الخاصة على العزم والتفكير، أن يزودوا أنفسهم بقانون مشترك ومصطنع، وعندها لم يعد القانون يرتكز على الغيب، بل على العالم الإنساني.

واللڤياثان هو كائن بحري خرافي له رأس تنين وجسد أفعى ويرد ذكره مرات عدة في الكتاب المقدس، أما هوبز فيستعمله ليصوّر سلطة الحاكم أو الدولة التي يستبدل بها الناس ضمن عقد اجتماعي جديد سلطة الدين أو اللاهوت.

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة


ISBN 978-9953-71-381-6



